

78

Les cahiers scientifiques

Annuaire
française
ment
des sciences
1992

Discours et mythes de l'ethnicité



Sous la direction de Nadia Khouri

Édition:

Association canadienne-française
pour l'avancement des sciences
425, rue De La Gauchetière Est
Montréal (Québec) H2L 2M7

Commandes téléphoniques:

Acfas
(514) 849-0045
Les cartes MasterCard et Visa sont acceptées.
Veuillez allouer trois semaines pour la livraison.

Commandes postales:

Acfas (adresse ci-haut)
(les individus doivent joindre le paiement à leur commande)

Distribution en librairie:

Diffusion Prologue
1650, boul. Lionel-Bertrand
Boisbriand (Québec) J7E 4H4
Téléphone: (514) 434-0306 Ext.: 1-800-363-2864
Télécopieur: (514) 434-2627 Ext.: 1-800-361-8088

Saisie et mise en page:

Marc Angenot, Nadia Khouri

Graphisme:

La Touche Graphique

© 1992 Acfas
Dépôt légal 4^e trimestre
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada



Bibliothèque Nationale du Québec

Voir données de catalogage avant publication (CIP) au couvert III

Discours et mythes de l'ethnicité



Sous la direction de Nadia Khouri

GN

495.6

D57

1992

© Nadia Khouri et Acfas, 1992

Table des matières

INTRODUCTION	
Nadia Khouri	i
REMERCIEMENTS	iii
Discours et mythes de l'ethnicité	
Nadia Khouri	1
De «l'ethnique» sous prétexte de «l'autre»	
Georges Vignaux	21
Le sentiment d'appartenance: éloge de la provocation	
Jacques Hassoun	37
L'ethnique au bout des doigts	
Gilles Thérien	45
Des deux logiques de la conscience nationale en Allemagne	
Lukas Sosoe	55
«Nous sommes tous des juifs allemands!» L'Identité et la langue	
Alexis Nouss	71
L'identité wallonne: esquisse d'analyse d'un discours identitaire dans l'Europe actuelle	
Marc Angenot	89
Des classifications labiles: ordres politiques et métissages	
Nadia Khouri	105
«Kamikwakushit» ou les ruses de l'ethnicité	
Rémi Savard	123
<i>Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps de Joseph-François Lafitau: écriture d'une «ethnie»?</i>	
Andreas Motsch	139
Le masque face au miroir: Montezuma et Vivaldi à Venise, ou l'ethnicité comme lieu d'une théâtralité d'emprunt	
Daniel Castillo Durante	155
L'universalité du genre humain dans la Révolution française, alibi ethnocentrique ou idéal régulateur?	
Sophie Wahnich	169
Le Juif d'Adrien Arcand	
Alain Goldschläger	185

Everett Hughes et le roman de l'ethnicité	
Sherry Simon	197
<i>Témoignage. La signification interculturelle de l'américité</i>	
Georges Emery Sioui	209
Terre québécoise, première nation et nation première: notes sur le discours québécois francophone au cours de l'été 1990	
Sylvie Vincent	215

Introduction

Les essais réunis dans cet ouvrage ont d'abord été présentés comme communications à un colloque, *Discours et mythes de l'ethnicité*, que j'organisais sous l'égide du Centre interuniversitaire d'analyse du discours et de sociocritique des textes (CIADEST, Montréal) et de l'Association canadienne de sémiotique au cinquante-neuvième congrès de l'Acfas à l'Université de Sherbrooke, les 21 et 22 mai 1991.

Le but du colloque était de réunir des spécialistes en analyse du discours, sciences sociales, anthropologie, psychologie, histoire, philosophie, traductologie et études littéraires pour travailler sur les formules et programmes tournant autour de l'idéologème de l'*ethnicité*. Il s'agissait de réfléchir en commun sur les théories, les discours, les thématisations des «études ethniques», «groupes ethniques», «rapports inter-ethniques», «origine ethnique», «type ethnique», «revendications ethniques» ainsi que, de façon plus large, sur les idéologies du différentialisme, du particularisme identitaire, des nationalismes et «ethnocentrismes». On repère dans ces secteurs discursifs certaines formations dotées d'une puissance évocatrice et mobilisatrice que l'on peut désigner comme **mythes**, que ce soit au sens où l'entend l'anthropologie ou au sens où l'entendent certains penseurs et historiens politiques. Certains de ces mythes réactivent, par opposition à l'hétérogénéité culturelle qui caractérise toutes les sociétés modernes et par dénégaration de celle-ci, des «idéaux» de l'homogénéité: mythes des origines, mythes de la territorialisation, mythes de l'autre et des menaces qu'il représente, mythes de la permanence et de la continuité ininterrompue du passé.

Chacune des études de ce recueil aborde avec une grande diversité de problématiques, de champs d'application et de méthodes les questions que je viens d'esquisser. Les contributions de ce livre tissent un ensemble riche et cependant cohérent. Elles couvrent, dans le temps, des périodes qui s'étalent du 18^{ème} au 20^{ème} siècles et, dans l'espace, elles analysent des discours proches de nous, mais aussi émanant des Amériques, de l'Europe et de l'Afrique. Elles montrent toutes d'une façon ou de l'autre que l'ethnicité est construite à travers des pratiques et des langages sociaux et non pas donnée comme un fait de nature.

Les différents collaborateurs du présent ouvrage n'ont pas cherché seulement à décrire des phraséologies, des formules récurrentes, des récits, des

arguments et des doctrines; ils se sont tous attachés à montrer comment l'analyse des discours englobe et doit englober l'analyse intégrée des pratiques qu'ils conditionnent et qui les conditionnent. Toutes ces questions brûlantes de notre contemporain conduisent à des débats de synthèse sur les théories des mythes appliquées aux idéologies identitaires, sur la présence et les enjeux de l'invocation de l'«ethnique» dans les lettres et les sciences sociales, sur la présentation et la perception de l'ethnicité dans les médias et l'opinion publique, sur les mythes des minorités opprimées comme ceux des majorités dominantes, ainsi que sur les stratégies politiques face à la diversité culturelle.

Nadia Khouri

Discours Remerciements

Il m'est très agréable de pouvoir remercier ici tous les collaborateurs de cet ouvrage qui, par leur travail de fond et leurs recherches originales et érudites, ont su faire du colloque de 1991 un grand succès intellectuel et un lieu exceptionnel d'échanges interdisciplinaires réussis. L'Association canadienne de sémiotique, présidée alors par Pierre Boudon, m'a très généreusement donné une subvention qui a permis d'assurer des frais de déplacement indispensables. Le Centre d'analyse du discours et de sociocritique des textes (CIADEST) a non seulement rendu possible le colloque d'origine par sa contribution financière, mais a assumé la préparation du manuscrit et sa saisie informatique. Je remercie tout particulièrement Marc Angenot, directeur du Centre, qui a veillé au formatage final de cet ouvrage.

Aucune recherche ne peut se faire d'elle-même. Le temps, le travail, le fonctionnement requis pour la mener à bien dépendent de l'appui d'organismes subventionnaires. En ce qui touche à mes propres contributions dans ce livre, je remercie donc très sincèrement le Fonds pour la Formation de chercheurs et l'aide à la recherche (FCAR) pour le dégageant professionnel dont j'ai bénéficié dans le cadre de l'Équipe du CÉRAT, équipe intégrée au CIADEST.

Patricia Legault, chargée de programmes à l'Acfas, m'a conseillée à toutes les étapes de la préparation du manuscrit avec la gentillesse, la compétence et la patience qui la caractérisent, et je la remercie. Mes remerciements vont aussi à Colette Lesage de l'Acfas, pour la révision et la correction du manuscrit.

Discours et mythes de l'ethnicité

Nadia Khouri

Dawson College et CIADEST

La présente étude est issue d'une série d'interrogations sur ce que l'idéologème «ethnicité», si en vogue aujourd'hui, représente. D'où vient l'ethnicité, qui parle l'ethnicité, dans quelle topologie s'insère-t-elle, quelles perceptions au juste sont assimilées à ce vocable, à quelles autres notions s'oppose-t-il, quels concepts côtoie-t-il, de quels débats dans les sciences sociales est-il l'objet, quels enjeux se profilent derrière lui, où nous mène l'ethnicité, pour le bénéfice de qui fonctionne-t-elle?

Les analyses et réflexions qui sont proposées ici ont pour fin de soumettre à une critique multiple et générale les discours de l'ethnicité en tant que ceux-ci servent, dans la conjoncture actuelle, de principe explicatif fallacieux. Ces discours se présentent comme des moyens d'explication censés guider les sociétés en leur fournissant des fétiches identitaires qui deviennent de redoutables instruments de repli, de xénophobie, d'horreur du multiple et de l'hétérogène, ainsi que les causes de rupture des solidarités de classe, de condition et d'égalité des droits. Alors même qu'ils ont pu servir des luttes d'émancipation, ils se muent fatalement en moyens de ségrégation et de domination. Comment, à travers l'ethnicité, les conflits se sont-ils déplacés? Les ethnismes actuels ont surgi au moment où s'affaiblissaient les grands mouvements sociaux, tels que le mouvement ouvrier par exemple, dont les projets politiques étaient axés sur les principes de justice, de démocratie et d'égalité, *toutes communautés confondues*. Des idéologies des Lumières aux différentes formes du socialisme le modèle central était celui du dépassement des luttes particulières et des ressentiments groupaux. Ce dépassement s'insérait dans un projet global d'affranchissement de tous les humains sans distinction de race, de sexe ou de nationalité. C'est cet espoir globalisant, extrêmement riche dans ses effets solidarissants, qui s'est évanoui. Il a cédé la place à une infinie régression vers les particularismes. À l'opposé de la conception civique des rapports sociaux, la conception ethnique des individus et des groupes requiert qu'on soit d'abord membre d'une communauté culturelle, linguistique ou

religieuse, et accessoirement citoyen. À ce niveau, on pourrait dire que l'action ethniciste constitue une mise à l'écart, un rejet, une mise sur la défensive de l'axiome fondamental de citoyenneté et de participation collective.

Bien entendu, le travail critique sur la vague d'hyperethnicité n'implique d'aucune façon la prétention de gommer les différences, les spécificités de cultures et d'habitats qui enrichissent l'humanité. C'est de la perversion des axiomes identitaires qu'il sera question. C'est du procès des abus engendrés par l'incapacité de ces axiomes de s'insérer dans un projet global de société où les particularités ethniques n'occuperaient pas le devant de la scène, qu'il s'agira. Ce procès s'instruit contre l'amplification démesurée des différences culturelles qui a créé une kyrielle de faux problèmes: fragmentation sociale exacerbée, fragmentation académique artificielle surajoutée aux disparités économiques déjà existantes (il y a désormais sur les campus des disciplines *ethniques* et non plus tout simplement des départements de langues) et qui a fait en sorte que les groupes repliés sur eux-mêmes ne se parlent plus entre eux soit par hostilité ou par indifférence. D'où la création d'un cycle de tensions interethniques s'autoreproduisant par la dialectique délétère de l'inquiétante altérité. Les composantes en sont classiques: ignorance de l'Autre, victimisation par l'Autre, recherche de boucs émissaires (lesquels forment un alibi de choix dans les périodes de crise), sans oublier la glorification de l'idéologie du *kinsman*, les confréries de la consanguinité et le népotisme de l'apparementement ancestral. Les Chinois avec les Chinois, les Juifs avec les Juifs, les Arabes avec les Arabes, les Hispaniques avec les Hispaniques, les Ukrainiens avec les Ukrainiens, les Flamands avec les Flamands, les Wallons avec les Wallons, les Corses avec les Corses, les Basques avec les Basques, les Afro-Américains avec les Afro-Américains, les Québécois francophones avec les Québécois francophones, les Québécois anglophones avec les anglophones, les Serbes avec les Serbes, les Croates avec les Croates, les Slovaques avec les Slovaques, les Tchétchènes avec les Tchétchènes et ainsi de suite. Dans la sarabande des sectarismes nationaux, l'identité ethnique est intériorisée comme un point de non-dépassement, le point oméga de toute socialité. Elle peut spontanément servir à légitimer ici et là des politiques de discrimination et d'ostracisme.

Ceci dit, une précision s'impose. L'analyse des idéologies et des pratiques ethniques, suffisamment justifiée *a priori* par leur caractère chimérique et leurs effets dangereux, ne doit absolument pas se faire au nom d'une quelconque exigence d'assimilation. Le travail critique sur les conséquences perverses de l'ethnicité doit s'opérer sur deux fronts. Il doit combattre les deux extrêmes 1) du particularisme crispé et 2) de l'homogénéisation planétaire qui sont l'un

comme l'autre des impositions d'hégémonie qui se font toujours dans la souffrance et le malheur, et qui n'aboutissent qu'à radicaliser les oppositions. Mais ce travail se doit, dans tous les cas, et à partir d'une vision qui transcende les particularismes, de prendre le problème à la base en établissant au départ une distance épistémologique indispensable.

Dans le marché de l'ethnicité où chercheurs, enseignants, étudiants, éditeurs de livres et de magazines, représentants de communautés dites «culturelles», hommes politiques attentifs au «vote ethnique» trouvent leur compte et prospèrent, il convient de rappeler ce truisme, c'est qu'il n'y a pas d'ethnie qui n'ait d'abord été *ethnalisée* d'une manière analogue à celle qui faisait, naguère, qu'il n'y avait pas de race qui n'ait d'abord été *racialisée*. Si les mots sont différents, le mode de pensée reste en grande partie le même. À ceux qui prennent l'ethnicité comme allant de soi, il convient de faire apparaître qu'elle implique un éventail de manières de distinguer et de classer, de définir l'autre et de se définir par rapport à lui. La formule toute faite dit: on se pose en s'opposant. L'ethnie décrite et assumée a ses exigences et ses horizons d'attente. Elle est négatrice de la distance objective parce qu'elle se conçoit comme le sujet total de l'histoire, elle est a-critique envers elle-même parce qu'elle se pose comme un en-soi.

Ce n'est pas tant l'ethnicité isolément qu'il faut analyser, mais surtout le rapport de conformité qu'établissent ses porte-parole avec leur objet. C'est le problème de l'ethnisation des connaissances sociologiques et des rapports sociaux qui demande lui-même à être interpellé. Nous partons de l'idée qu'il n'y a pas de discours ethnisant qui ne prenne toujours-déjà pour acquise une définition de l'ethnie. Pour délimiter une «ethnie», il faut la soumettre à une opération mentale de triage et de clivage qui permette de l'assigner à la catégorie «ethnie» en éliminant nécessairement toute donnée non pertinente à sa construction et à sa présentation et en occultant délibérément de vastes pans des réalités sociologiques. L'horizon ethnique repose, d'autre part, dans sa logique même sur la formation tendancielle d'un «peuple» qui, pour se définir, doit forcément éviter la référence universelle, l'universalité n'étant pas réductible à une identité particulière.

Désigner les individus d'un groupe comme étant conformes à telle ou telle ethnie, c'est les répartir selon une logique binaire de l'appartenance et de l'exclusion, de l'«en-groupe» et du «hors-groupe». C'est adhérer dès le départ aux préjugés dichotomistes de l'autochtone et de l'étranger, de l'identique et du différent, du même et de l'autre comme repères des jugements et de l'interprétation des rapports sociaux. De telles répartitions ne sont pas

indifférentes. Dans la notion d'ethnie, il y a un présupposé de l'étanchéité du groupe. Il y a une désignation *a priori* d'une appartenance trouvant sa raison d'être dans un accident de naissance qui se prolonge comme une nécessité dans la culture, la langue, la religion et ceci au-delà des modifications, mutations, évolutions souvent contradictoires que subissent les individus et les groupes au cours de leur trajectoire sociale. La désignation ethnique reste en grande partie liée à l'affirmation d'un destin que les instances d'appartenance -- famille, groupe culturel, églises, diverses modalités de pression des pairs -- assignent aux individus à la naissance.

Pour des raisons qu'ils ne se formulent pas toujours clairement et qui vont du paternalisme des différences à l'angoisse face à la perte d'identité, en passant par une identification inconsciente avec leur objet, les spécialistes de l'ethnicité se sont faits complices d'un certain fixisme. Parce que l'ethnie se conçoit souvent comme faisant partie d'une communauté «naturelle» on lui a, tout aussi «naturellement», conféré une détermination quasi-biologique de l'appartenance. Parce qu'elle se présente souvent comme possédant une personnalité collective, on l'a traitée comme un Sujet unique en ignorant généralement les réalités conflictuelles qui sont internes à toute formation sociale, et on l'a décrite comme étant constituée pour exister une fois pour toutes. L'auto-ethnicisation et l'hétéro-ethnicisation ont pu s'interlégitimer et se renforcer pour ainsi dire par osmose, en dressant à coup d'inventaires, de traits marqueurs, de signes distinctifs, des tableaux des différences allant de la recherche de «racines» à la formulation d'une continuité congénitale du groupe clos. On ne saurait trop insister sur les manières dont le figement catégoriel de l'ethnicité a contribué à radicaliser les lignes de séparation, les isolements des groupes et donc à entretenir la méconnaissance et l'incompréhension mutuelles. Combien ne contribue-t-il pas aussi à raidir les résistances lorsqu'il s'agit de forger une culture commune à travers les particularismes, en les incluant et en les dépassant, ou de concevoir la cohabitation sociale autrement que comme une coexistence à fleur de peau. C'est toute la question de la convivialité possible entre l'identité et la différence, entre les particularismes et l'élaboration d'un projet social commun qui est posée ici.

Dans sa formation (et son pendant obligé, *l'affirmation*) le groupe ethnique est porteur de sa propre limite. Il ne peut penser la transcendance de sa particularité en même temps qu'il la pose comme son modèle central de référence. Il y a au départ un préjugé qu'il ne peut dépasser sans consentir à perdre dans l'échange avec les autres groupes une partie de lui-même. Or il vit cette perte comme une intolérable tragédie. Il déplore la perte de l'authenticité

culturelle de son groupe, il se voit noyé dans le «bouillon des cultures», il est pris de panique devant le nombre croissant des étrangers comme s'il se trouvait face à l'invasion des barbares. Seule sa culture est digne de survivre. Cette vision crépusculaire de son intégrité fait que c'est au nom de sa spécificité ethnique, et non pas de son appartenance à la société globale, qu'il négocie ses revendications. C'est ce qui lui est particulier et qui le différencie des autres qui constitue l'horizon politique de sa lutte et non pas la communauté de lutte avec les revendications des autres groupes. C'est là aussi la définition classique de l'ethnocentrisme, dispositif de «clôture de l'échange»,¹ domaine des chauvinismes de clocher.

Tout mouvement ethnique est, de par sa nature même, porteur d'interminables conflits (faut-il des démonstrations là où elles abondent?) et chaque mouvement ethnique a ses propres justifications à brandir à la tête de ceux qui brandissent les leurs. Dans la ronde des exclusions, phénomène subtilement étudié par Régine Dhoquois, il y a un fil ténu qui va du «narcissisme aux discriminations les plus odieuses et aux massacres les plus meurtriers».² Car nul ne peut dire au départ où, quand et au nom de quelles valeurs indépendantes des pulsions qui le font agir, un mouvement ethnique est capable de s'arrêter et de faire marche arrière.

L'écart net entre ethnisme, culturalisme à outrance et racisme tant à l'intérieur des formations «ethniques» elle-mêmes que dans leurs interactions avec la société globale ne se fait plus. L'ethnie est devenue une «notion fourre-tout», comme le constate pertinemment Michel Wieviorka. Elle «permet de ne pas prononcer le mot "race" tout en laissant une place plus ou moins large à des facteurs physiques, qui se combinent à des traits culturels pour caractériser les groupes dits «ethniques».³ Les glissements subreptices par lesquels la notion de «race» a été remplacée par celle d'«ethnie» et cette dernière par celle de «culture», ne trompent plus personne. N'y a-t-il pas, comme le fait remarquer Étienne Balibar, dans cette notion d'ethnie un principe généalogique organisateur d'une détermination d'origine immuable, qui repose elle-même sur le présumé de l'hérédité biologique, ce qui est une autre façon de dire héritage racial? Qui dit ethnie, dit nécessairement évolution linéaire d'une totalité unifiée, filiation, lignée enfermant «*a priori* les individus et les groupes dans une généalogie». Il y a dans ethnie, -- tout comme dans «race», -- une schématisation de l'homogénéité du groupe qui fonde l'idéalisation de communautés intemporelles ou transhistoriques possédant une «essence», une «âme», une *Völkerpsychologie* propres.⁴ Cette perception conduit à sursignifier

l'invariabilité, l'unicité, la permanence des indicateurs culturels de groupes séparés.

Elle collabore à instituer cette invariabilité comme *nature* et donc à créer un «intégrisme de la différence». ⁵ Pierre-André Taguieff l'a magistralement démontré: le nouveau racisme depuis le début des années soixante-dix porte le masque d'un différentialisme radical, hypervalorisateur de l'ethno-pluralisme. Habités aux vieilles formulations biologisantes, on risque de ne pas le reconnaître sous ses nouveaux oripeaux. Dans l'idéologie différentialiste racisme et anti-racisme, hétérophobie et hétérophilie entretiennent des «rivalités mimétiques». ⁶ Ils peuvent aisément échanger leurs mots, leurs valeurs et leurs normes. Ils peuvent l'un et l'autre osciller entre un relativisme intégral et un universalisme dogmatique, entre l'exclusion arbitraire et l'inclusion sans conditions, entre le développement séparé et une utopie égalitariste. Entre la phobie de la différence et son éloge, entre l'évaluation négative ou la diabolisation de la différence d'une part et de l'autre sa sacralisation, où sont au juste les lignes de démarcation? L'hétérophilie, surtout lorsqu'elle s'attaque à l'idée d'universalité comme à une machine qui ne sert qu'à homogénéiser, à standardiser et à abolir les spécificités serait-elle réellement autre chose qu'un «ethnocentrisme travesti» ou un «impérialisme à visage humaniste»? ⁷ Est-elle autre chose qu'un *ersatz* de réflexion éthique?

L'hétérophilie préconise une synthèse illusoire: celle de «l'égalité dans la différence». Comment une idéologie de la préservation à tout prix des distinctions peut-elle résoudre le grand paradoxe de la différence et de l'égalité? Quelle égalité et quelle différence? Tout ceci n'est-il qu'un «verbiage humanitariste»? ⁸ Car dans quelle mesure est-il possible de ne se contenter que de constater les différences, de distinguer sans juger les distinctions, à la fois de les saluer et de les mettre soigneusement à plat? L'hétérophilie qui s'est constituée comme anti-racisme manque de connaissance de soi, affirme Taguieff. ⁹ Prenant sa bonne conscience comme allant de soi, elle s'est autodésignée comme le contraire du racisme, a-critiquement pour ainsi dire, sans jamais mettre à l'épreuve ses propres systèmes de représentation et d'arguments préconstruits. Dans son éloge de la différence ne s'est-elle pas laissé prendre au piège du racisme à l'envers? Et dans son incapacité à passer au crible les représentations qu'elle se fait de son contraire, n'a-t-elle pas malgré elle reproduit le même mode de pensée à un autre niveau? Étienne Balibar l'a également vu: le différentialisme, version hétérophile, n'abolit pas la discrimination, il la déplace «en la transférant de l'apparence immédiate des groupes classés vers les critères de classement, il est un racisme de «seconde position»;

de même qu'il déplace la naturalité des «races» vers la naturalité des «attitudes racistes». ¹⁰

Le différentialisme serait alors une nouvelle version d'un racisme sans race sur des bases culturalistes. Les frontières semblent de plus en plus incertaines. Dans l'euphorie ethniciste des vingt dernières années, on a vu les anciens discours de la race non seulement s'«ethniciser», mais surtout se culturaliser et se mentaliser. ¹¹ On observe un déconcertant mélange de formules et de thèmes qui à la fois démultiplient, font migrer et rendent flou l'ancien discours du biologisme intégral et répercutent son idéologie déterministe dans l'irréductibilité des différences culturelles. Au nom de l'ethno-pluralisme, on s'est mis à revendiquer une pseudo-démocratie du «droit à la différence», rehaussée par une argumentation anti-universaliste: on est égaux mais séparés. Aux intégrismes religieux ont pu répondre les intégrismes de l'irréductibilité des coutumes et des styles de vie. C'est ainsi que la culture en est venue à être perçue comme une fatalité de naissance, un stéréotype ethnique de départ qui a pour fonction de rabattre toutes les explications sur une cause unique, toute faite. «Les hommes peuvent alors être traqués, comme l'écrivait Wladimir Jankélévitch, *non pas pour ce qu'ils font, mais pour ce qu'ils sont*; ils expient leur "être" et non leur "avoir": non pas des actes, une opinion politique ou une profession de foi [...], mais la fatalité d'une naissance». ¹²

Dans sa capacité à combiner en une représentation unique toutes les contradictions, la référence ethno-culturelle engendre une utopie: celle d'une harmonie entre les membres du groupe désigné. Cette harmonie de l'«ethnos» traverserait toutes les classes, les tendances politiques, l'éducation, les disparités économiques, les différences psychologiques comme si ces réalités étaient moins importantes, moins réelles, moins déterminantes que l'héritage «racial», ethnique ou identitaire. Dans le même mouvement où elle prend pour acquise la réciprocité spontanée de tous les individus d'une ethnie elle les *déréalise* puisqu'elle les définit non pas selon leur histoire individuelle, mais selon la fatalité d'une origine. Elle en viendra à confirmer cette fatalité en fondant toutes les composantes de la vie des individus dans sa causalité unique. La fatalité ethnique engendre son propre cercle vicieux: si on est *né* Indien, Chinois, Japonais, Arabe, Noir, Italien, Juif, on est bon pour telle profession, donc pour telle éducation, en prévision de telle classe, etc. L'individu devient un simple échantillon du groupe. Il incarne par le singulier de la désignation des types collectifs associés à des comportements que l'on impute ordinairement au dit groupe. Il n'est pas un Indien, mais l'Indien, pas un Chinois mais le Chinois, pas un Arabe mais l'Arabe, etc.

La globalisation des spécificités individuelles est l'enfant naturel de la catégorisation ethnique. Cette dernière a pour effet de transformer tel ou tel acte isolé, tel ou tel petit fait en des événements symboliques. Des actes autrement anodins deviennent des stigmates du groupe entier. Gilles Verbunt exprime comment, dans les relations interethniques, ces actes renvoient constamment à une symbolisation qui leur donne un poids qui est sans commune mesure avec leur poids matériel:

Un Danois qui arrive en retard à un rendez-vous est un Danois en retard. Un Africain qui fait la même chose renvoie à une situation globale. La généralisation par la médiation du stéréotype se produit dans un cas et pas dans l'autre. Le comportement d'un Antillais dont l'électrophone s'entend dans toute la rue ne revêt pas la même signification que celui d'un Néerlandais qui en ferait autant. Le fait matériel, de par l'intervention du contexte global, souvent par le truchement de préjugés, devient un événement symbolique.¹³

Il est évident que la question du stéréotype est beaucoup plus large et complexe que ce que je peux en dire ici. La possibilité que le stéréotype soit une synthèse «innocente» de l'expérience est souvent radicalement niée au nom d'un vertueux mépris des préjugés. Mais la dénégation sommaire au nom de la vertu civique reste une réponse insatisfaisante à l'omniprésence des stéréotypes, ces «prêts-à-porter de l'esprit» comme les définit si bien Ruth Amossy.¹⁴ La critique des stéréotypes ne se borne pas à nier l'expérience naïve. Dans un premier temps elle admettra que, statistiquement et du point de vue d'une observation élémentaire, les Africains sont généralement plus en retard que les Danois, que les Antillais sont plus bruyants que les Néerlandais. Mais la critique exige une perception des dynamiques de longue durée, ainsi qu'une capacité d'anticipation et de distanciation qui n'appartiennent pas à l'expérience naïve, cette expérience qui est à la fois empirique *et* mystificatrice, surdéterminante *et* aveuglante.

On ne peut parler d'ethnie sans évoquer les modalités par lesquelles elle organise les représentations de sa provenance et de son appartenance. Toute construction de l'ethnie repose sur des élaborations mythiques capables de lui fournir des images, des arguments, des justifications lui permettant de fixer et de sacraliser sa singularité, de *maximiser* sa spécificité et même, le cas échéant, de l'imposer aux autres.

Le mythe ethnique réifie l'origine dans l'histoire, voire contre elle, car il a intérêt à maintenir l'idée qu'il existe une fois pour toutes et que l'origine est le début d'un destin linéaire. Il a pour effet de projeter une catégorie symbolique de sa fondation -- dont il décide lui-même du lieu et du moment -- dans une sorte d'universalité anthropologique de l'identité et des différences. Le mythe se vit dans la ferveur religieuse. Il «érige l'imaginaire contre la raison». Raoul Girardet le décrit comme une puissance onirique qui s'autoconçoit comme autonomie, cohérence, totalité. Le mythe ne se réclame «d'aucune autre légitimité que celle de sa simple affirmation, d'aucune autre logique que celle de son libre développement». ¹⁵ Georges Sorel voyait les mythes comme une «organisation d'images indivisées... essentiellement motrices». Le producteur de mythes «les vit intensément et les agit». Ils lui procurent des «légendes relatives au passé». Ils sont «anticipations de l'avenir». Le mythe «domine» et «obsède» celui qui y croit vraiment. «Il devient sa raison d'être et le principe de tous ses actes importants». ¹⁶ Henry Tudor insiste sur le caractère historique, variable et pratique de tous les mythes politiques. Ces derniers sont des produits de circonstances et d'intérêts tout à fait spécifiques. Ils changent et varient en intensité selon les enjeux différents des générations successives. Les mythes peuvent être manipulés à loisir pour servir telle ou telle ligne d'action, en vue de buts parfois opposés selon les conjonctures. À chaque fois cependant ils se présenteront comme une vérité contraignante, non pas parcequ'ils s'appuient sur des faits historiques irréfutables mais parce qu'ils se donnent comme *l'histoire plausible* de ce qui a dû et de ce qui devra se produire. ¹⁷

D'autres, comme Roland Barthes, Raymond Ruyer et Alfred Sauvy y voient une mystification et un camouflage, et ils le présentent comme un écran qui s'interpose entre la conscience et le monde. ¹⁸ D'autres encore décrivent les mythes comme des révélateurs d'un profond malaise. Pour Roger Bastide, ils sont des réponses «à des phénomènes de déséquilibres sociaux, à des tensions à l'intérieur des structures sociales, comme des écrans sur lesquels le groupe projette ses angoisses collectives, ses déséquilibres de l'être». ¹⁹

Comment échapper, demande Selim Abou, à cette manipulation politique des mythes dont nous sommes tous plus ou moins victimes? Comment neutraliser cette distortion entre l'anomie d'une perte d'identité engendrée par une modernité qui modifie profondément les allégeances traditionnelles, et l'affabulation envahissante et discriminante du mythe ethnique? Quel paradoxe entraîne donc la modernité? Avec l'accélération des migrations, avec la multiplication des contacts, avec les croisements de plus en plus nombreux entre les cultures, on pouvait espérer un accroissement du sentiment d'unité et de

communauté. Or, ce qui se produit, c'est tout le contraire. La multiplication des rapports entre peuples et civilisations a abouti à multiplier les barrières et les incompréhensions. Paradoxe que ce repli sur l'ethnicité et ses mythes qui fait que c'est précisément *à cause* et non pas *en dépit* de la fluidité moderne que la tendance à l'enfermement survit et se prolonge. Cet enfermement serait-il, comme l'indique Abou, représentatif d'un besoin profond qu'éprouvent les hommes à trouver dans la culture de leur groupe une reconnaissance immédiate là où, individus isolés dans un monde anonyme, ils ne trouveraient que de l'indifférence? La mondialisation accélérée et le décloisonnement des cultures qu'elle entraîne aurait eu pour résultat l'enracinement dans des formations traditionnelles de l'appartenance. Peut-être parce que celles-ci sont en mesure de leur procurer ce que le monde en mouvement ne peut leur garantir: l'acceptation, l'estime, une valorisation psychologique face à l'anonymat, et donc une sécurité symbolique contre la mort.²⁰

L'enracinement serait alors une *valeur refuge* contre les ruptures, l'inscription en dogme d'une source et d'un ressourcement, de stabilité face à la déperdition. Mais que cette explication psycho-sociale qui est devenue de rigueur ne nous fasse pas oublier que ce dogme des «racines» exprime surtout une déformation de la réalité, parce qu'il représente une dissociation contradictoire et désespérée entre une modernité traversée par les mélanges, la communication, la circulation, les relations constamment bougées et instables et la chimère d'un avenir fondé sur des isolements et des hermétismes. Ce qu'on appelle «le choc des cultures» n'est autre que l'expression de réactions défensives qui s'accroissent avec la multiplication des contacts, la confrontation des différences, le brouillage des catégories, la prolifération de sous-cultures et «l'émiettement des appartenances».²¹

C'est dans ce contexte qu'il faudrait situer la résurgence des mythes ethniques avec leurs fantasmes des origines et leurs fantasmes de la permanence élaborés sur un mythe catastrophiste de la disparition du groupe. C'est sur un terreau de réactions anxiogènes que reposent le rabattement sur de l'archaïque, sur le culte du même et la morale du clan. C'est sur la mythification d'une prétendue continuité ininterrompue de blocs démographiques homogènes que se construisent les fétiches de l'exclusion et de l'intolérance.

Il convient d'évoquer ici les manières avec lesquelles le passé est constamment réinventé en fonction d'enjeux présents bien spécifiques. Un certain nombre de chercheurs se sont attachés à analyser la construction rétrospective que se font les groupes ethniques de leur ancienneté de descendance et de communauté. C'est ce que Leroy Vail appelle *l'aspect*

rétrograde des phénomènes ethniques futurs («backward-looking aspects of future ethnic phenomena»²²), à savoir le mouvement de retour en arrière qu'effectue la mémoire sur l'histoire. Cet effet de recul consiste à remonter rétroactivement des suites d'événements et à les considérer dans le sens régressif de l'histoire, pour faire en sorte que des faits antérieurs, des *antécédents*, un passé lointain, voire archéologique, une origine symbolisée fassent masse et orientent le sens. C'est la cohérence imaginaire de l'origine -- forcément monovalente -- que le groupe recherche ici, cohérence dont il se servira pour donner tout leur poids à ses revendications. Cet effet de recul représente surtout un *effet de sens* dans sa double acception de *signification* et de *direction*. Il sert à orienter le regard vers un objet -- l'origine -- arbitrairement posée comme le point initial d'où toute l'histoire est issue. Et il sert à scotomiser cette histoire même dans ce qu'elle a d'hétéronome, c'est à dire dans ce qu'elle a d'incompatible avec la représentation initiale de l'origine. C'est à ce complexe de discours et de croyances qu'appartiennent l'idéologie de la tradition, le nationalisme, et ce que d'aucuns ont appelé la «mythologie rhizophile».²³

La tradition serait-elle «inventée», comme l'ont indiqué Eric Hobsbawn, Terence Ranger, Hugh Trevor-Roper, Prys Morgan, David Cannadine et Bernard Cohn? Elle n'est bien entendu pas inventée dans le sens d'une création *ab ovo*, mais plutôt d'une réinvention et d'une réinterprétation constantes d'un passé imaginé et réimaginé en fonction d'un présent vécu. Elle comprend un ensemble de pratiques régies par des règles implicitement ou explicitement reconnues et par des rituels à caractère symbolique tendant à inculquer des valeurs et des normes de comportement par le biais d'une répétition suggérant une continuité automatique avec le «passé».²⁴ Mais quelle continuité et quel passé? Cette chose que l'on appelle «le passé» n'est jamais une catégorie achevée ou close. Elle est un système de représentations à la fois cumulatif et changeant, par lequel des individus et des groupes établissent une continuité avec un temps historique *significatif* et *approprié* dans le double sens d'une appropriation et d'une adéquation. Le passé historique n'est jamais *tout* le passé mais le résultat à la fois d'une surdétermination transmise et d'une mémoire sélective, d'une présence matérielle et symbolique de vestiges et d'une partialité du choix, d'une disponibilité de biens collectivement utilisables -- légendes, monuments, fragments de monuments, ruines, gravures, documents, etc. -- et d'un bricolage, refaçonnement et repositionnement de ces biens dans un autre contexte.

Qu'on pense au choix d'un style gothique pour la reconstruction du Parlement britannique au 19^{ème} siècle. Qu'on pense à l'invention durant ce même

siècle en Écosse, de la tradition du port du kilt, tissé en tartan portant les couleurs et les motifs du «clan» qu'arborent des Écossais pour célébrer leur identité nationale et affirmer leur culture *Highland* à laquelle ils attribuent une grande antiquité. Alors que, nous rappelle Hugh Trevor-Roper, tout le concept d'une culture et d'une tradition *Highland* distincte n'est qu'une invention rétrospective, les *Highlanders* d'Écosse n'ayant commencé à se grouper en communauté distincte qu'à la fin du 17^{ème} siècle, au moment où ils formaient un excédent de population irlandaise.²⁵

Qu'on pense à la transformation et la «touristisation», entreprises par les *Historical Societies* aux États-Unis, de villages, villettes et hameaux de la Nouvelle Angleterre systématiquement refaçonnés pour recréer l'«authenticité» des colonies de pionniers. Qu'on pense encore au re-baptême de la ville de Leningrad en Saint-Pétersbourg dans le but de faire renaître une référence ancienne pour des besoins modernes. Le nouveau Saint-Pétersbourg veut rejoindre, par ce geste symbolique de *renomination*, la vocation de l'ancienne ville comme «porte ouverte sur l'Occident», en occultant soixante-dix ans d'histoire moderne. Nous avons dit «sélection», partialité du choix, appropriation: ainsi est faite la tradition. Qu'elle soit narrée, dite et redite, affirmée ou niée, construite, déconstruite ou reconstruite, inventée, «découverte», perdue et réinventée, l'enjeu de la tradition reste le même: c'est l'invocation de l'ancienneté comme communauté de caractères, comme temporalité et spatialité d'une référence qui semble survivre à toutes les mutations. La «mythologie rhizophile» et l'imagerie agricole de la souche et de l'enracinement se prêtent pour ainsi dire naturellement à cet horizon identitaire.

On ne peut qu'être d'accord avec Étienne Balibar lorsqu'il traite de l'*illusion rétrospective* qui est au coeur de tout mythe de la continuité ininterrompue de l'histoire ethnique et de son rapport à l'idée de nation. Que l'on me pardonne la longueur de la citation qui suit, mais elle me paraît d'une grande pertinence quant à la nécessité intellectuelle à maintenir la critique des mystifications collectives. Balibar parle de la France, mais sa réflexion peut s'appliquer à n'importe quel autre pays.

L'histoire des nations, à commencer par la nôtre, nous est toujours *déjà* présentée dans la forme d'un récit qui leur attribue la continuité d'un sujet. La formation de la nation apparaît ainsi comme l'accomplissement d'un «projet» séculaire, marqué d'étapes et de prises de conscience que les partis pris des historiens feront apparaître comme plus ou moins décisives (où placer les origines

de la France? aux ancêtres gaulois? à la monarchie capétienne? à la révolution de 89? etc.) mais qui de toute façon s'inscrivent dans un schéma identique: celui de la manifestation de soi, de la personnalité nationale. Une telle représentation constitue certes une illusion rétrospective, mais elle traduit aussi des réalités institutionnelles contraignantes. L'illusion est double. Elle consiste à croire que les générations qui se succèdent pendant des siècles sur un territoire approximativement stable, sous une désignation approximativement univoque, se sont transmises une substance invariante. Et elle consiste à croire que l'évolution, dont nous sélectionnons rétrospectivement les aspects de façon à nous percevoir nous-mêmes comme son aboutissement, était la seule possible, qu'elle représentait un destin. Projet et destin sont les deux figures symétriques de l'illusion d'identité nationale. Les «Français» de 1988 -- dont un sur trois a au moins un aïeul «étranger» -- ne sont collectivement reliés aux sujets du roi Louis XIV (pour ne pas parler des Gaulois) que par une succession d'événements contingents dont les causes n'ont rien à voir avec le destin de «la France», le projet de «ses rois» ni les aspirations de «son peuple». ²⁶

L'illusion rétrospective de l'identité nationale érigée en mythe ne s'arrête jamais à de simples constatations, à une perception historiquement cumulative de soi et de son groupe, ou à des croyances théoriques en une continuité unifiée de la «nation». Elle est vécue dans la pratique, c'est-à-dire dans la confrontation du mythe à la réalité active et mouvante, dans la mise en présence (et la mise à l'épreuve) d'une communauté idéale imaginaire et de la dynamique ouverte de sociétés en contact. La prolifération et l'hétérogénéité des processus d'acculturation et les pressions qu'elles apportent en termes de revendications hétéronomes font que nous avons affaire à un nouveau phénomène de distorsion ethnicisante. Il produit ses mythes, mais ils sont différents des mythes classiques de l'ethnie et de la race -- mythe aryen, mythes des races supérieures.

Ce n'est pas à une formation monolithique de l'idéologie raciste ou ethnicisante qui caractérisait les mythes classiques que nous sommes confrontés aujourd'hui, mais à des formes de crispation phobique spectaculaires face aux brassages ethniques *comme faits accomplis*. Les mythes classiques reviennent, certes, sous forme de retour du refoulé et nous en voyons les manifestations dans le programme du Front National de Jean-Marie Le Pen en France et du

néo-nazisme en Allemagne, mais il est difficile à l'heure actuelle de prédire dans quelle mesure ils sont encore capables, sous de nouvelles couleurs, de s'emparer brutalement des masses. Tout dépendra des capacités d'intégration dont peuvent faire preuve les sociétés démocratiques. Dans le malaise grandissant devant un monde voué aux mutations et faute d'imagination et de volonté politiques, il faut s'attendre à la résurgence de formes de mythification ethnique exacerbées, récupérant incessamment les anciennes formules, raidies dans leur déstabilisation et déstabilisées dans leur raidissement.

Qu'on me permette de formuler pour terminer une critique à l'endroit de certains secteurs des sciences sociales et particulièrement de ceux qui se définissent en Amérique du Nord comme des «études ethniques» ou «*Ethnic Studies*». Cette critique vient cependant après-coup, car au départ les études ethniques étaient entreprises dans un contexte de solidarité avec les mouvements d'émancipation des minorités et de tolérance des différences. Et dans l'esprit d'entraide interethnique, on s'affairait à encourager et à idéaliser l'idéologie des racines. Nul n'ignore, par exemple, l'énorme succès de la saga historique d'Alex Haley, *Roots*, projetée à la télévision en 1977 et qui raconte l'histoire censément authentique d'une famille noire qui était parvenue à identifier son ancêtre africain et à maintenir son identité africaine intacte à travers deux cents ans d'esclavage et d'oppression. On sait comment cette authenticité a été par la suite dénoncée par des généalogistes professionnels qui ont démontré que les ancêtres identifiés par Haley étaient soit trop jeunes ou trop vieux pour procréer au moment où il leur attribuait une descendance, soit se trouvaient à un endroit différent de celui où, selon Haley, ils étaient censés être pour former des alliances et procréer.

Les chercheurs qui ont soutenu cette effervescence ethnicisante en sont venus à se demander s'ils n'ont pas participé à une propagande de l'ethnicité, propagande dont l'effet pervers aurait été d'avoir encouragé la ghettoïsation socio-politique et académique. En adhérant sans critique à l'intégrité du groupe ethnique et en négligeant les questions d'intégration dans la société globale n'a-t-on pas acquiescé à une prédiction autoréalisatrice, une «self-fulfilling prophecy» qui aurait créé ses lieux d'hégémonie locale, produit et renforcé une théorisation tautologique de son propre objet? C'est ainsi que les groupes ethniques en sont venus à apparaître comme ayant existé de toute éternité, comme possédant une cohérence quasi naturelle, comme appartenant à des constantes anthropologiques et donc comme étant voués à une sorte de développement séparé perpétuel.

On s'interroge de plus en plus sur les processus par lesquels les schématisations et les mises en scène de l'ethnicité ont cautionné les clivages et

les mises en dehors. Ces questions ont entraîné une réévaluation globale de l'idée même de culture comme formation indépendante et auto-référentielle. L'anthropologue Jean-Loup Amselle, par exemple, déclare rompre avec la raison ethnologique dans ce qu'il appelle sa «démarche discontinuiste qui consiste à extraire, purifier et classer afin de dégager des types.» À cette raison il oppose une *logique métisse*, logique des brassages et des continuités en rappelant que tout ethnologue ayant une réelle expérience de terrain «sait que la culture qu'il observe se dissout dans un ensemble sériel ou dans un réservoir de pratiques conflictuelles ou pacifiques dont les acteurs sociaux se servent pour renégocier en permanence leur identité». Figurer ces pratiques dans des catégories nettement délimitées «aboutit à une vision essentialiste de la culture qui à la limite est une forme moderne du racisme. En ce sens l'ethnologie peut déboucher sur une légitimation de l'exclusion (Apartheid)». ²⁷ N'y-a-t-il pas dans tout culturalisme, comme dans tout nationalisme du reste, un préjugé fondamentaliste, marqué par un rabattement sur le même et une incapacité pratique et théorique à maîtriser la différence?

Nul n'est aussi conscient de cette vision intégriste déformante de la culture que ceux qui étudient l'immigration et qui observent ses transformations sur le terrain. Le culturalisme, écrit à juste titre Claude Liauzu, pose indûment la culture comme une réalité réfractaire à toute acculturation, comme «un tout qui fonde l'existence d'un groupe, d'une civilisation ou d'une nation» ou comme un «système clos de questions et de réponses se rapportant à l'univers et au comportement humain». ²⁸

La mondialisation irréversible des contacts, la conscience du brouillage des catégories «traditionnelles» nous ont forcés à repenser non seulement la «culture», mais aussi des notions telles que la diversité, l'universalité, la pluralité, le relativisme, l'ethnocentrisme, l'intégration, l'intégrité, l'assimilation. Devant les défis sociaux et épistémologiques que posent toutes ces reformulations, devant les bouleversements d'attitudes qu'ils impliquent la tentation empiriste/essentialiste est bien forte. Sur le plan empirique, il est vrai que la conjoncture du théâtre identitaire paraît si frappante et si déterminante qu'il semble «normal» de traiter l'ethnicité comme un fait de nature, d'obéir en quelque sorte à l'impératif d'une description «factuelle». À un niveau concomitant, essentialiste, il est commode de s'abandonner à la tyrannie rassurante des généalogies stables, des origines immuables, et de répondre par des formules toutes faites -- la nature humaine est ainsi faite, il y a toujours eu et il y aura toujours «nous et les autres», tous les peuples sont xénophobes, la culture est le milieu naturel de l'homme, etc.

Il n'en est pas moins que ces évidences de la conjoncture sont aussi des arbres qui cachent la forêt. Car si pour l'instant elles crèvent les yeux par leur ostensible factualité, si elles occupent le devant de la scène de façon quasi hégémonique, il n'appartient pas aux chercheurs en sciences sociales qui, théoriquement, possèdent les outils pour dévoiler leur caractère arbitraire et contingent, de les traiter comme si elles avaient été là de tout temps, et qu'elles étaient fixées une fois pour toutes.

L'histoire des peuples et des nations fonde l'imaginaire des appartenances et du sens. Elle constitue l'horizon du pensable et la limite qui sépare les espaces et les durées. C'est à elle que sont appelés à s'identifier dès l'enfance ceux qui lisent et intériorisent dans leurs manuels scolaires ce qu'on appelle la Mémoire. C'est d'elle qu'ils tirent l'interprétation de leur position dans le monde et c'est en elle qu'ils rencontrent la riche gamme d'émotions qu'ils associent à leur identité. Mais le livre dit ce qu'il dit, il ne renvoie jamais à sa face cachée, jamais à cet espace de l'ambiguïté, du déplacement du sens et de l'inachèvement qui sont les principes fondamentaux de toute histoire concrète. L'Histoire n'aime pas les entre-deux, l'indécidable, le limitrophe: l'Histoire tranche.

Mais, on l'a suffisamment dit: l'Histoire est aussi en retard sur l'histoire. Son réel est ailleurs, en décalage ontologique par rapport à lui-même.²⁹

Une histoire extrêmement prometteuse reste à faire, celle qui, comme l'utopie, ne se trouve nulle part (*outopia*) dans les sociogonies centralisatrices des nations, mais qui est pourtant éminemment présente par son absence même, inexplicablement absente en dépit de son ubiquité. Cette histoire, c'est l'histoire des migrations et des mélanges fondateurs, l'histoire des creusets, celle qui englobe l'humanité entière. Car l'humanité est bel et bien exogène dans son immanence. Écoutons Roger Bastide:

La chance de l'Europe n'a été ni le climat tempéré, ni l'existence d'une prétendue race aryenne, mais d'avoir été le cul-de-sac du Vieux Monde, où les ethnies les plus diverses, venues des coins les plus différents, se sont sur un tout petit espace, rencontrées, heurtées, pour finalement se marier.³⁰

Ajoutons une précision à ce «finalement se marier». Bien entendu, Bastide ne prétend pas mettre un terme au mélange. Ce «finalement» n'est pas le point d'arrêt qui vient en dernière analyse, mais plutôt une étape d'itinéraires qui n'ont jamais achevé leur traversée vers d'autres rives, d'autres espaces de

déplacement, d'autres parcours, d'autres rencontres et interpénétrations. Une telle perspective ne sous-estime pas avec simplisme les décalages énormes des blocs politiques et économiques de la planète. Plus d'un nous rappelle les douloureuses confrontations des pays dits «de la Tradition» face à la modernité.³¹ Les contacts se multiplieront certes, mais ils ne se feront pas dans la fête et l'euphorie. Il n'y a pas de conscience ethnique dans l'abstrait, il n'y en a que dans la différence, le favoritisme, l'inégalité, la séparation et le conflit. Cette «conscience» repose sur le fait que d'autres acteurs sociaux, étrangers à cette conscience, revendiquent les mêmes modes d'affirmation, au nom d'arguments analogues sur les ancêtres, le passé, l'identité, ou les torts dont ils se déclarent victimes. Les confrontations sont donc symétriques et elles exigent une réarticulation active des notions d'universalité des droits et de concitoyenneté. Il ne fait guère de doute que le défi qui se présente à nous sera de parvenir à prendre en considération simultanément les incompatibles: intégrismes et participation collective, principes universels et spécificités, tyrannie sécurisante de la tradition et déracinement inévitable de la modernité, territoires de l'identité et cultures nomades sans frontières. Défi de taille, mais il est incontournable.

Notes

1. Régine Dhoquois, *Appartenance et exclusion*, Paris, l'Harmattan, 1989, p. 50.
2. Ibid., p. 296.
3. Michel Wieviorka, *L'Espace du racisme*, Paris, Seuil, 1991, p. 76.
4. Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les Identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1990, pp. 34, 35 et 89.
5. Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé*, Paris, La Découverte, 1988, p. 16.
6. Ibid., p. 52.
7. Ibid., p. 37.
8. Ibid., pp. 40-41.
9. Ibid., p. 53.
10. Étienne Balibar, op. cit., p. 81.

11. Taguieff, op. cit. p. 14.
12. Wladimir Jankélévitch, «Psycho-analyse de l'antisémitisme», 1942, cité dans Taguieff, p. 35.
13. Gilles Verbunt, «Un train peut en cacher un autre», *Migrants-formation*, n° 80, mars 1990, pp. 91-92.
14. Ruth Amossy, *Les Idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan, 1991, p. 9.
15. Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 12.
16. Fernand Rossignol, *La Pensée de Georges Sorel*, Paris, Bordas, 1948, p. 229.
17. Henry Tudor, *Political Myth*, New York, Praeger, 1972, pp. 124-125.
18. Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Le Seuil, 1957. Alfred Sauvy, *Mythologies de notre temps*, Paris, Payot, 1965. Raymond Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
19. Roger Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, cité dans Raoul Girardet, op.cit., p. 178.
20. Sélim Abou, *L'Identité culturelle. Relations ethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1986, pp. IX et X.
21. Claude Liauzu, dans *Si les immigrés m'étaient comptés*, coordonné par un collectif de rédaction sous la direction de C. Liauzu, Paris, Syros, 1990, p. 47.
22. Leroy Vail, ed., *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1989, p. 17.
23. L'expression se trouve dans Taguieff, op. cit., p. 31. Il entend par là une idéologie d'amour des «racines». L'expression est devenue fréquente dans le parler de la critique des racines.
24. Eric Hobsbawn et Terence Ranger, dir., *The Invention of Tradition*, Cambridge, New York, etc., Cambridge University Press, 1983, p. 1.
25. Hugh Trevor-Roper, «The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland», dans Hobsbawn et al, pp. 15-41.
26. Étienne Balibar, op. cit., pp. 117-118.

27. Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses*, Paris, Payot, 1990, pp. 9 et 10.
28. Claude Liauzu, *op. cit.*, p. 149.
29. Daryush Shayegan, *Le Regard mutilé. Schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 51.
30. Roger Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972, p. 231.
31. D. Shayegan, *op. cit.*

1. The first part of the paper deals with the general principles of the method.
2. The second part deals with the application of the method to the study of the climate of the United States.
3. The third part deals with the application of the method to the study of the climate of the Soviet Union.
4. The fourth part deals with the application of the method to the study of the climate of the British Isles.
5. The fifth part deals with the application of the method to the study of the climate of the Indian subcontinent.
6. The sixth part deals with the application of the method to the study of the climate of the East Indies.
7. The seventh part deals with the application of the method to the study of the climate of the East African highlands.
8. The eighth part deals with the application of the method to the study of the climate of the East African lowlands.
9. The ninth part deals with the application of the method to the study of the climate of the East African coastal lowlands.
10. The tenth part deals with the application of the method to the study of the climate of the East African coastal highlands.
11. The eleventh part deals with the application of the method to the study of the climate of the East African coastal lowlands.
12. The twelfth part deals with the application of the method to the study of the climate of the East African coastal highlands.
13. The thirteenth part deals with the application of the method to the study of the climate of the East African coastal lowlands.
14. The fourteenth part deals with the application of the method to the study of the climate of the East African coastal highlands.
15. The fifteenth part deals with the application of the method to the study of the climate of the East African coastal lowlands.
16. The sixteenth part deals with the application of the method to the study of the climate of the East African coastal highlands.
17. The seventeenth part deals with the application of the method to the study of the climate of the East African coastal lowlands.
18. The eighteenth part deals with the application of the method to the study of the climate of the East African coastal highlands.
19. The nineteenth part deals with the application of the method to the study of the climate of the East African coastal lowlands.
20. The twentieth part deals with the application of the method to the study of the climate of the East African coastal highlands.

De «l'ethnique» sous prétexte de «l'autre»

Georges Vignaux
C.N.R.S., E.H.E.S.S., Paris

Les termes d'*ethnie* et d'*ethnique* sont encore peu familiers en contexte français. Cependant le mot «ethnie» est un néologisme du français, et sans doute la seule version moderne du mot grec *ethnos*, lequel n'a jamais connu d'équivalent latin. Il y a eu cependant un mot néo-latin *ethnicum*, lequel s'est plutôt répandu dans l'Europe nordique avant de surgir dans la littérature anthropologique au début du 20^{ème} siècle.

Dans les tous débuts, seuls quelques savants allemands utilisaient ce terme. Nous avons ainsi quelques repères dans la première moitié du 20^{ème} siècle: Mühlmann qui utilise le mot *das Ethnikon* ou Thurnwald qui préfère *das Ethnisch*, ce qui a donné en anglais *the ethnic*, et à l'époque on se contentait aussi de transcrire en caractères latins le mot grec. Puis, progressivement, à partir des années mil huit cent cinquante, sous l'influence française, les anthropologues nordiques ont remplacé *Ethnikum* par *ethnie* et les ibériques par *etnia* pour traduire *ethnos*.

Mais tout ceci traduisait-il vraiment le terme? En grec ancien, *ethnos* renvoie à une famille de notions où l'on trouve à la fois: «peuple», «tribu», «troupeau», qu'il soit humain ou animal, et encore «peuple étranger», «peuple barbare».

Au Moyen Âge, dans les commentaires bibliques, *ethnos* est traduit peu à peu par le latin *ethnicus* qui désigne les «païens», les «idolâtres», les «infidèles». Mais le terme servira aussi à désigner l'unité de base culturelle ou politique des peuples étrangers décrits: un groupe humain homogène au sens où l'entendent encore les Grecs aujourd'hui, et par là distinct de la masse.

Le terme aurait pu rester cantonné à cet usage historique et relativement circonscrit à ce contexte étymologique si A.C. Chavannes, professeur à Lausanne en Suisse, n'avait en 1787 proposé le terme d'*ethnologie* pour signifier, selon ses termes, l'étude des «divers corps de communautés», ajoutant que ce nouveau vocable provenait du terme *ethnos*, qu'il emploie au sens de nation. Peu après va paraître en Allemagne en 1791, un ouvrage intitulé

Ethnosgraphische Bildergalerie et quelques années plus tard, en 1808 précisément apparaîtra la publication *Allgemeines Archiv für Ethnographie und Linguistik*. Encore un peu plus tard, en 1830, Ampère insèrera «l'ethnologie» dans sa classification des sciences, comme discipline impliquant le concept d'ethnie. Mais ce ne sont là qu'émergences éparses avant qu'un personnage pour le moins original et français, Georges Vacher de Lapouge ne publie en 1896 un livre intitulé *Les Sélections sociales* dont les idées atteindront une certaine célébrité scandaleuse jusqu'en 1909 environ, puis disparaîtront dans l'oubli, avant de refaire surface dans certains discours néo-darwiniens et surtout sociobiologiques.

Vacher de Lapouge, pour ceux qui connaissent son existence, n'a plus que l'image d'un raciste nordique heureusement disparu au cimetière des idées perdues. C'est oublier que Vacher de Lapouge assure le premier concrétion et condensation de bien des postulats, propositions et démonstrations qui s'avèrent rémanents depuis lors dans la vulgate sociale néo-darwinienne. C'est pourquoi je voudrais m'attarder sur la «logique» de Monsieur de Lapouge. Mon propos n'est ni historique ni exhaustif; je voudrais mettre au jour une forme d'argumentaire social qui perdure sur les différentes notions de «l'ethnie» et leurs avatars du côté de «la race».

Considérons d'abord «l'humanité» du personnage. Vacher de Lapouge, né en 1854 et mort en 1936, est réputé avoir été un élève surdoué, réussissant tous ses examens et concours, ayant fait droit et médecine à Poitiers puis droit, biologie et anthropologie à Paris où il a étudié les langues sémitiques extrême-orientales. Docteur en droit en 1879, il est procureur dans plusieurs petites villes de province où très tôt, on remarque son caractère intransigent, réputé original et porté aux provocations. Agrégé de droit, il n'obtient pas de chaire et passe un concours de bibliothécaire, fonction qu'il va occuper à Montpellier, Rennes et Poitiers de 1886 à 1922. En 1909, il avait postulé sans succès un enseignement au Muséum. Cet échec va le reléguer à des études entomologiques, spécialité dans laquelle il semble avoir acquis une réputation internationale. Mais revenons à la période de Montpellier (1886-1893), la plus active de sa carrière: il y est engagé en politique, de gauche et même marxiste. Il donne ainsi à l'université des cours libres d'anthropologie, d'anthroposociologie et d'assyriologie, fréquente les milieux félibres, multiplie les mensurations anthropologiques, les fouilles archéologiques et publie énormément, annonçant en outre «à paraître» trois ouvrages qui n'ont jamais vu le jour: *Le Sémite et son rôle social*, *Contre la morale* et *La plus grande conscience*.

Qui est-il alors ? Tout d'abord un disciple inconditionnel de Darwin et surtout de Galton, fondateur de l'eugénique, et de Paul Broca, praticien et théoricien de l'hypnose et fondateur de la Société d'Anthropologie de Paris. En même temps, il a pour ami et conseiller Alph. de Candolle, le grand botaniste genevois, qui l'aide, dit Lapouge, dans ses premiers travaux de «science politique».

On sait que Darwin et Galton ont insisté sur la sélection naturelle dans le règne animal et le règne végétal, mais sont restés prudents en ce qui concerne l'homme, dans la mesure où l'on sait que notre espèce a su développer des mécanismes sociaux protégeant au moins partiellement les faibles et les déshérités. Mais dans le compte rendu que Broca fait en 1872 de *La descendance de l'homme*, il ajoute un commentaire personnel intéressant où il déclare: «Une société qui se perfectionne atténue de plus en plus les effets brutaux de la sélection naturelle ordinaire, et d'autre part, elle fait intervenir dans la concurrence vitale, avec une intensité croissante, des procédés de sélection qui sont propres à la famille humaine. Elle ne peut soustraire l'homme à la loi inéluctable du combat de la vie, mais elle modifie profondément le champ de bataille. Elle substitue à la sélection naturelle une autre sélection où celle-ci ne joue plus qu'un rôle amoindri, souvent presque effacé, et qui mérite le nom de sélection sociale.»¹

C'est cette position de Broca qui va constituer un départ pour les recherches de Vacher de Lapouge et le développement de sa doctrine politique et morale du *sélectionnisme*, jusqu'à ce qu'il croie découvrir selon ses termes, que «le résultat [des sélections sociales] se manifestait en chiffres dans les variations de l'indice céphalique».² Et dès ce moment, Lapouge va partir en campagne avec le compas d'épaisseur, outil classique du laboratoire d'anthropologie et qui va devenir son instrument de base pour «l'analyse ethnique», afin d'étudier les différences entre sédentaires, nomades, ruraux et urbains, prolétaires ou membres de l'élite sociale. L'indice crânien ou indice céphalique est le rapport centésimal de la largeur maximum à la longueur maximum du crâne ou de la tête et ces deux indices sont différents. Cet indice, jusqu'à la mesure 81, désigne les populations dites dolicho-mésocéphales, et au-dessus de 81, les brachycéphales; Lapouge parle de «dolichoïdes» et de «brachoïdes». Il est seul au départ de cette gigantesque entreprise; tardivement le rejoint en 1898, Otto Ammon, spécialiste de l'anthropologie du pays de Bade, lequel va fournir appui pour le développement de l'anthroposociologie, forme déguisée de l'ethnisme, forme déguisée du déterminisme racial.

Examinons donc les postulats de M. Vacher de Lapouge:

1° L'hérédité joue dans notre vie un rôle bien plus marqué que l'éducation ou la culture.

2° La sélection naturelle, au sens darwinien, succombe progressivement aux progrès techniques et culturels de l'humanité, mais elle continue quand même de produire ses effets par l'influence des climats, des régimes alimentaires, de l'alcool, etc. Pour Lapouge, l'individu n'est pas acclimatable partout; ce qui a des conséquences politiques et migratoires. Il prend pour exemple le fait qu'en Algérie, ce sont seulement des Français du sud et des Espagnols, des Italiens et des Maltais, c'est-à-dire un mélange ethnique proche des Kabyles, qui s'est adapté, mais il prédit l'échec de l'expérience.

3° Conformément à la thèse de son ami suisse Candolle, la seule sélection naturelle encore puissante est la sélection sexuelle.

4° Il déplace de l'espèce à la race, le critère de naissance de descendants indéfiniment féconds; il en infère que le métissage racial est source de troubles de la fertilité et de la fécondité et entraîne à courte échéance l'élimination démographique des métis par mortalité infantile ou «croisement de retour» vers l'un ou l'autre des types parentaux. Il ajoute que la tendance actuelle étant celle d'un métissage mondial accéléré, on risque de voir disparaître des populations entières ou même la réapparition de types «pré-humains». Il le prouve par l'accumulation de témoignages sur la psychologie criminelle des métis, mais précise que la notion de race est strictement biologique [il n'y a pas de races latine, slave, juive, germanique, etc.] et qu'aucun individu ne peut être jugé d'après son type physique.

5° Les races de l'Europe peuvent se décrire, avance-t-il, selon trois paramètres: taille, indice céphalique, couleur de la peau, des yeux et des cheveux. Se méfiant des statistiques sur la couleur -- il travaille en France, il préfère l'indice céphalique, et définit deux types: *l'Homo Europaeus*, grand, dolichocéphale, blond aux yeux bleus, actif et civilisateur, et *l'Homo Alpinus*, plus petit, brachycéphale, aux yeux et aux cheveux foncés, bréviligne, peu entreprenant et d'esprit conservateur. Les premiers sont au nord -- Scandinavie, Baltique et Mer du Nord --, les seconds sont dans les montagnes -- Alpes, Cordillère cantabrique, Caucase. Lapouge nomme le dolichocéphale «aryen» et lui attribue le rôle essentiel dans la genèse des grandes civilisations, depuis Sumer et l'Égypte.

6° Avec le développement des civilisations, le rôle des sélections sociales devient écrasant: (a) sélection militaire des guerres qui éliminent les individus les plus robustes au désavantage des dolichoïdes; (b) sélection politique: la démocratie qui élimine l'aristocratie et donc les êtres de valeur; (c) sélection

religieuse puisque le catholicisme imposant le célibat aux prêtres court à sa perte alors que les familles rabbiniques sont productives, -- il se demande quand même si les couvents ont stérilisé des sujets de valeur ou des sujets asociaux; (d) sélection légale: la prohibition chrétienne a imposé une monogamie hypocrite -- Lapouge espère que les Mormons sauront contourner la loi prohibant la polygamie, gage de leur haute fécondité; (e) sélection économique: c'est la plus grave de toutes: Lapouge se déchaîne contre le «régime ploutocratique», le «veau d'or», les spéculateurs, les obligations somptuaires imposées par les bourgeois et qui ruinent les intellectuels, le fonctionnarisme qui s'étend, le prolétariat qui se vide des meilleurs éléments par ascension sociale et doit recueillir les déchus des classes supérieures, les femmes intellectuelles qui ont un taux de reproduction moindre, les migrations enfin qui touchent *l'Homo Europaeus* trop curieux alors que *l'Alpinus* est timide et casanier, et qui amènent les gens dans les villes où l'on se reproduit peu, etc...

À partir de toutes ces observations solidement argumentées, Lapouge construit les lois fondamentales de l'anthroposociologie:

1° **Loi des altitudes** qui montre l'occupation des plaines du Nord par *l'H. Europaeus* et des montagnes par *l'Alpinus*.

2° **Loi des époques** exprimant l'augmentation constante et universelle de l'indice céphalique: au départ, il n'y avait pas de brachycéphalie, cet indice a de plus en plus tendance à s'accroître. Actuellement, constate Lapouge: «Le Français historique est bien éteint. À sa place, nous trouvons un peuple nouveau, de mentalité différente. C'est la première fois dans l'histoire qu'un peuple brachycéphale arrive à l'autonomie. L'avenir seul apprendra si cette expérience intéressante se terminera par l'écroulement définitif de la France, ou si elle donnera la formule des sociétés à venir.»³

3° **Loi de répartition des richesses**: dans les pays à mélange *Europaeus-Alpinus*, la richesse croît en raison inverse de l'indice céphalique. Lapouge a évalué statistiquement le rendement de dix-huit impôts par départements et régions en France dont la Méditerranée et la Corse: la richesse des dolichoïdes est nettement supérieure.

4° **Loi de répartition des villes**: les villes importantes sont dans les régions dolichocéphales.

5° **Loi des indices urbains**: l'indice céphalique des populations urbaines est inférieur à celui des populations rurales.

6° **Loi d'émigration:** dans une population qui émigre, c'est l'élément le moins brachycéphale qui émigre.

7° **Loi des formariages:** l'indice céphalique d'individus issus de parents de pays différents est inférieur à la moyenne des pays d'origine.

Venons en maintenant aux «prophéties» de Vacher de Lapouge ou plutôt à ses obsessions quant à l'avenir:

1° L'avenir de la race aryenne: elle est supérieurement douée mais elle est handicapée par la sélection naturelle hors de son milieu d'origine et par les sélections sociales dues à sa place dans la hiérarchie économique et intellectuelle: ses représentants se sont raréfiés en Grèce, Italie, Espagne, etc, à cause de la pullulation des brachycéphales.

2° La question juive qui fascine Vacher de Lapouge: il en parle selon deux aspects: un aspect négatif qui confine à l'antijudaïsme primaire et un aspect positif, plus intéressant. D'après lui, le peuple élu s'est sélectionné lui-même depuis trois millénaires, par «séquestration sexuelle». Ce n'est pas une race au départ, mais bien une «ethnie» biologiquement presque aussi stable qu'une race. À preuve, les sujets issus de familles rabbiniques, bien sélectionnés, qui deviennent des intellectuels supérieurs, ce qui a pour effet de ralentir la décadence de l'Europe [Gobineau avait aussi d'une certaine façon, une haute opinion des Juifs], mais quoi qu'il en soit, le mouvement juif n'a guère d'avenir: la reconstitution de L'État juif est un but «mesquin pour les ambitieux d'Israël». Alors les juifs sont les concurrents principaux bien plus que les peuples d'Extrême-Orient, pourtant doués et prolifiques.

3° Mais ces derniers seront menaçants plus tard: «la lutte de l'ouvrier à cinq francs contre l'ouvrier à cinq sous» aboutira à une sélection de travailleurs jaunes. L'Occident sera «inondé de travailleurs exotiques».⁴

4° Le rôle des nations d'Europe est fini: l'hégémonie mondiale se disputera entre les grandes nations «qui feront la terreur du prochain siècle»: États-Unis, Russie parce que les vastes territoires américains et russes et leurs richesses permettront une augmentation massive de la population et donc la supériorité. Il y aura, nous dit Lapouge, le choc final où nous serons un peu plus libres en cas de victoire américaine, un peu moins libres en cas de victoire russe, vu «les tendances bureaucratiques» de ce peuple.

5° La doctrine des sélections sociales aboutit au pessimisme absolu puisqu'aucun retour n'est plus possible à la sélection naturelle.

6° L'unique solution, c'est la sélection systématique, c'est-à-dire l'eugénisme: d'où tout le chapitre XV des *Sélections sociales* qui est consacré aux techniques envisageables. Théoriquement il est possible de perfectionner n'importe quelle population -- Esquimaux, Boshimans ou Australiens de race pure, -- mais il vaut mieux partir de *l'Europaeus* mieux placé. Il est probable qu'il y devra y avoir des mesures étatiques, mais l'espoir s'exprime aussi que des particuliers puissent choisir de former des groupes sexuellement isolés, selon la méthode mise au point par les Juifs. Vacher de Lapouge pense que cela se produira aux États-Unis...

Il est douteux que les théories racistes notamment à l'apogée nazie en Allemagne aient tiré parti de Lapouge voire même aient connu son œuvre. (Les nazis n'y auraient pu voir que la condamnation de leurs projets d'hégémonie mondiale.) Néanmoins, le succès que Vacher de Lapouge connut dans certains milieux dits «scientifiques» jusqu'aux années 1910 témoigne de quelque chose qui se met en place comme vulgate idéologique et mouvement de discours s'organisant en conjoncture, quelque chose qui va connaître l'amplification avant d'aboutir à bien des phénomènes discursifs et mythiques où l'on retrouve récurrence continue des mêmes topiques d'idées. Comme le dit Nadia Khouri dans *Le biologique et le social*: «Chaque conjoncture se révèle comme le relief des soubassements qui lui préexistaient et qui émergent à la surface à la suite de faits et de circonstances dont la distribution, la fréquence et l'accumulation finissent par se combiner en une hégémonie avec ses bases topiques et ses paradigmes». ⁵ Et tel est ce qui m'intéresse ici et pourquoi je me suis un peu attardé sur Vacher de Lapouge, en tant qu'énonciateur et précurseur d'une topique de pensée qui va perdurer jusqu'à nos jours.

Car si, à la même époque que Vacher de Lapouge, Livi (1896) en Italie, d'Oloriz (1894) en Espagne, de Beddoe (1905) en Angleterre, et de Houzé (1906) en Belgique se rejoignent pour mettre en cause ladite «loi de Hammon» selon laquelle «les dolichocéphales se concentrent dans les villes» et sont «socialement supérieurs» aux brachycéphales, en revanche, on crée en 1894 à Fribourg en Allemagne, la «Gobineau Vereinigung», en 1896, l'anglais germanisé Houston Stewart Chamberlain, neveu de Richard Wagner, construit la théorie raciste du «Nordique blond dolichocéphale», mais il emploie vite les expressions de «race teutonne» et «sang teuton», c'est-à-dire qu'il va donner une orientation nationaliste à la thèse «classiste» de Gobineau, et propager ainsi la mythologie que l'on sait, à savoir que «les Teutons constituent l'aristocratie de l'humanité» et que «les Latins appartiennent à un peuple dégénéré», etc. La

conjoncture prend alors ampleur: en 1914, l'empereur Guillaume II voulut dresser la carte raciale d'Allemagne pour faire ressortir l'élément aryen, puis il y eut Hans Günther (1920-1937), théoricien du racisme hitlérien, qui qualifiait les Alpains de «bas criminels, de petits faussaires, de voleurs et de dépravés sexuels» [précisons que Mr Günther fut nommé professeur à l'Université d'Iéna en 1930], puis encore Gausch (*Neue Grundlagen der Rassenforschung*, 1933) qui avançait que la différence de structure anatomique entre l'homme et l'animal est moins grande que celle qui existe entre le Nordique et les autres races humaines; on sait aussi qu'il y eut *Mein Kampf*; on sait moins qu'aux États-Unis semblablement, des auteurs comme Madison Grant (*The Passing of the Great Race*, 1916), Clinton B. Stoddart (*America's Race Heritage*, 1922), Lothrop Stoddart (*The Menace of the Under Man*, 1922) répandirent eux aussi la conviction de la «supériorité du nordique». Ces auteurs américains organisent déjà la hiérarchie des nations, selon la proportion de sang nordique que chacune d'elles contient; ils voient dans la «décadence» de la France, l'affaiblissement de ce précieux liquide. Quant à la «stupidité» de l'Espagnol actuel, selon eux, elle serait due à l'entière substitution d'individus de race alpine et méditerranéenne à l'élément nordique.

Voilà pour une conjoncture; on pourrait continuer jusqu'à tous ces auteurs «actuels», sociobiologistes et sociodéterministes sinon racistes franchement avoués, dont Nadia Khouri a parcouru les littératures dans son ouvrage. Faisons une incursion du côté des Celtes. Le celtisme est une variante de l'aryanisme, issue, comme cela se passe dans toutes les histoires, d'une poussée nationaliste après la guerre de 1870. On affirme que le type celte habite la France et on lui donne des caractéristiques qui le rendent supérieur au reste des blancs. A. de Quatrefages (*La race prussienne*, 1872) considérait que les Prussiens descendaient d'une race différente de celle des Français et qu'ils étaient plutôt Mongols qu'Aryens. P. Broca en 1871 déclarait que la France était une nation de Gaulois -- Alpains -- aux crânes arrondis et affirmait leur supériorité sur le Nordique germain au crâne allongé. À partir de là, et relayée par des auteurs comme Joseph Widney en 1907, parmi d'autres, qui distingue les vrais celtes que sont les Écossais et les «faux celtes» assimilés aux Irlandais, la croyance populaire va s'établir et tantôt les Français considéreront la France comme peuplée de Celtes, tantôt comme fondée par les Gaulois, tout cela au prix de mille difficultés quand on sait l'hétérogénéité physique des Français.

Ce qui frappe dans toutes ces productions qui brassent des notions aussi vagues et générales que «race», «peuple», «nation» ou «ethnie», c'est d'une part effectivement leurs convergences sur des topiques, des «lieux communs» du

discours au sens aristotélicien, et d'autre part, surtout, le fait qu'elles gagnent et diffusent une adhésion populaire, -- j'allais dire qu'elles pénètrent le «sens commun», la *doxa*, et qu'elles s'y installent sur de longues durées. Néanmoins, hors du problème historique qu'on pourrait cerner à la période de production que je viens d'évoquer, en vérité, cette *doxa* va soustendre bien de nos productions contemporaines, en même temps qu'au fond, à remonter dans l'histoire -- et quelques fois l'histoire elle-même le fait, on s'aperçoit de la rémanence de ces processus doxiques presque à l'échelon de la planète, au gré des soubresauts des peuples qui se trouvent des «identités», s'efforcent de les légitimer, s'inventent plus ou moins des ennemis pour mieux fonder leur souveraineté voire pour ressusciter comme c'est le cas dans l'Europe actuelle. On connaît toutes les analyses de ceux qui ont tenté d'expliquer le pourquoi des processus nationalistes, racistes, xénophobes: la misère des peuples, l'ignorance, l'envie, la rancune contre le juif, taxé d'être trop riche par exemple, ou des sortes de remugles profonds comme des «borborigmes» d'une mémoire archaïque qui nous feraient régulièrement nous fabriquer des «autres», des «étrangers», et de fil en aiguille, des «inférieurs», des «ennemis». Ce qui m'intéresse personnellement, et de par ma formation de logicien et linguiste, analyste de l'argumentation, c'est le «comment tout ça marche».

Par brièveté, je ne pourrais que résumer quelques pistes d'exploration méthodologiques, que j'ai pu développer par ailleurs, en me contentant ici de les concrétiser. Si l'on reprend l'exemple des argumentaires de notre Vacher de Lapouge, lequel me semble prototypique, voici comment cela semble s'organiser:

1° Bien sûr, la notion de sélection naturelle étant admise, grâce à Darwin, il faut tout de même admettre qu'elle ne s'applique que difficilement aux humains compte tenu de la diversité de ceux-ci, et surtout des conditions propres à l'animal humain qui sont d'abord de vivre en des lieux et climats variés, de pratiquer des habitudes et des régimes alimentaires divers et surtout de vivre en société. Les humains sont donc différents -- cela doit s'expliquer par le climat et les habitudes locales -- vieux retour du lamarckisme -- et surtout, cela doit provenir du sexe: il y en a des féconds qui se multiplient et d'autres moins féconds qui se raréfient et finissent par disparaître. Là est le problème: en se mélangeant aux autres, on se perd, d'où **un premier postulat: les métis concrétisent tous les défauts et toutes les tares**. Car pour démontrer que le danger de disparaître soi-même, c'est de se mélanger, il faut bien avancer que le danger c'est le produit qu'on obtient lorsqu'on rencontre l'autre et qu'on

copule avec cet autre: c'est le «métis». Cela permet d'inférer **une première loi topique: le «pur», c'est le biologique, ce qui est d'essence biologique et sans mélange.** Cela doit être la race sans mélange qui sous-tend la «vraie» ethnie, celle-ci qui compose des pratiques et climats déterminés et une stabilité dans la race et donc dans le sang.

2° Question maintenant: s'il y a des variétés et de la race, il doit donc y avoir des races différentes; s'il y a des races différentes, cela doit pouvoir se classer, car il faut bien s'y «retrouver» et surtout repérer des «ordres», mais pour «catégoriser des «espèces», il faut définir un principe de rangement et de constitution à la fois -- vieux problème d'Aristote dans son *Histoire des Animaux* -; **le meilleur principe -- car il y a bien évidence de certaines identités de génération en génération, c'est la reproduction --** comme le dit Aristote et le redira François Jacob -- mais cette reproduction doit viser à la perpétuation et il n'y a perpétuations que s'il y a des catégories stables et attestables visiblement; nous n'avons pas d'autre moyen - au niveau de l'homme moyen - que de se fonder sur des critères morphologiques, comme le faisait Aristote pour différencier les espèces animales.

3° Le problème que rencontre ce système de pensée rassurant dans l'idéal, c'est que les espèces humaines bougent trop. Il faut donc trouver un système de mesure et dans l'ordre du morphologique à défaut d'autre chose: ce ne peuvent être les membres ni le visage - trop difficiles et changeants, mais le crâne, parce que c'est dur et que ça ne vieillit pas, que ça peut offrir des statistiques de mensuration dignes d'impressionner et de «faire scientifique». Les statistiques abondamment pratiquées sur des isolats, de préférence comparatifs, -- donc le nord et le sud, la plaine et la montagne: vieux topiques d'opposition -- permettent de vérifier ce qu'on espérait: il y a des gens du nord et de la plaine et des gens du sud et de la montagne, et miracle de cette opposition: les uns ont le crâne allongé, les autres le crâne carré. On appellera les premiers dolichocéphales, les seconds brachycéphales. Et comme on a ainsi avancé dans la catégorisation en trouvant une bonne mesure, il faut rétablir un ordre, une hiérarchie, il faut donc avancer **un second postulat -- processus conforme au topos, au «lieu du préférable», qu'expose Aristote dans les Topiques, et qui est un lieu commun répandu; on dira donc que les dolichocéphales du nord sont préférables aux gens douteux du sud, que sont les brachycéphales Broca, défendant les Gaulois, avançait l'inverse, qu'importe. À preuve: ce sont les dolichocéphales qui ont créé les zones où il y a le plus de richesses et où il y a les plus grandes villes, en Europe du Nord. Mais:**

4° Les dolichocéphales sont donc définis et caractérisés comme entrepreneurs, migrants et urbains. Or qu'observe-t-on? Ils se reproduisent moins que les autres, ils se métissent dans les villes et produisent des métis dangereux, ils colonisent mais supportent mal les climats du sud que supportent bien les brachycéphales, lesquels eux se mettent à pulluler dans la société. Donc: **deuxième loi topique: si le biologique est le pur -- la race --, le social est l'impur.** C'est de la société et des villes que viennent les malheurs des dolichocéphales. D'où:

5° **Trois impératifs jouant du constatif au déontique:**

premier impératif: il faut repérer les menaces: à l'extérieur, les brachycéphales et les asiatiques; à l'intérieur, les juifs, lesquels sont intelligents, infiltrent l'élite et se reproduisent entre eux.

deuxième impératif: il faut être raisonnable et tenir compte du déclin: nous allons au choc final entre américains et russes, qui fera la terreur du 20^{ème} siècle, et l'Europe doit accepter que son rôle est fini; au mieux peut-elle se protéger.

troisième impératif: il faut résister et pour cela établir «frontières» entre les autres et nous: vis-à-vis des asiatiques à l'extérieur, et vis-à-vis des juifs à l'intérieur, et pour ce faire, se constituer en groupes d'autodéfense sexuelle -- il faut faire comme les juifs --, c'est-à-dire préserver sa pureté raciale et ethnique.

Processus discursif d'une logique imparable, à la condition d'accepter que des lois doxiques issues de postulats étayés par quelques «principes» classificatoires, aient valeur de certitude quasi scientifique puisque posée comme «naturelle». Et qu'il n'y aurait rien d'autre à pouvoir dire de la «nature» sinon qu'elle est à elle-même sa propre loi: celle de se reproduire. Mais se reproduire comment? À l'intérieur des espèces sur l'ordre du semblable à défaut de réussir l'identique -- l'échec témoignant alors d'une non-adéquation au «dessein naturel». Par là se fonderait un ordre naturel -dont sans doute le sens commun a toujours nostalgie, mais aussi le scientifique à l'occasion, car il faut bien que les choses se mettent «en place» ou aient «quelque place» et cela ne va pas autrement qu'en jouant de démarcations similaires, sous forme en définitive, de ce qui *est* -- et pense-t-on *doit être* -- en regard de *ce qui n'est pas cela* -- et, pense-t-on, *ne peut être cela voire ne doit pas être cela...*

Car tel est le jeu fondamental de toute catégorisation doxique: rapprocher pour opposer: opposer pour pouvoir rapprocher, et ainsi, construire la «sécurité» de cadres hiérarchisés. Ces processus cognitifs ordinaires, Aristote les a fort bien résumés dans cette œuvre inachevée que sont les *Topiques*, s'agissant en particulier, comme je l'ai dit, des lieux du «préférable», c'est-à-dire des schémas d'arguments commodes à utiliser pour montrer la supériorité d'une chose sur une autre, et cela passe, nous montre-t-il, par trois types de relations:⁶

- ◆ Une relation de préférence simple entre deux termes: 'A préféré à B';
- ◆ Une relation d'analogie jouant sur quatre termes: 'A est à B comme C est à D';
- ◆ Une relation «comparative»: 'A surpasse B *plus que* C ne surpasse D'.

À partir de là, il faut encore ajouter un certain nombre de postulats qui confortent ordinairement le sens commun. Par exemple, toute fin est préférable à son agent producteur: nous souhaitons la guérison pour avoir la santé, mais la santé est préférable à la guérison: on ne souhaite la guérison que pour avoir la santé. Donc les agents sont entre eux comme les fins sont entre elles. En conséquence, la réussite est à la richesse par exemple, comme la guérison l'est à la santé, puisque l'une et l'autre sont des agents producteurs de fins, donc de résultats. Nous sommes ainsi en présence de jeux de commutation par analogues, en vérité bien «ordinaires.»⁷

Mais surtout cela nous permet d'établir des schémas de préférence et par suite de hiérarchisation entre situations, circonstances, moyens et fins, et donc entre «natures des choses», tout cela encore par jeux de préférence comparative, de commutation entre «éléments de satisfaction», entre propriétés attribuables ou non, en fonction des buts souhaités, et surtout sous forme de transferts entre analogues: «Si A est à B comme C est à D, et si A est supérieur ou préférable à B, il en est de même pour C relativement à D.»⁸

Ainsi les «lieux du discours» rejoignent ceux de la «convenance» au sens du meilleur profit pour soi: toute hiérarchisation s'avère dès lors finalisée sous prétexte d'orienter et de graduer les caractéristiques qu'elle ordonne: toute catégorisation dite «naturelle» se présente nécessairement comme un jeu premier d'identifications et de différenciations entre propriétés des êtres ou objets classables -- propriétés dont un jeu secondaire va consister à *localiser* des formes «visibles», comme «moyens» pour assurer leur mise en relation avec des

déterminations -- fins ou résultats au sens d'Aristote; cela en vue de *hiérarchiser des concordances* autant conformes au «sens commun des apparences», -- après tout, il y a bien des «espèces» et une «hiérarchie» entre elles, -- qu'à des «systèmes de préférences» discourants qui ne sont jamais autres que confortants -- l'espèce humaine se vit de différences, de rangements «normatifs» -- il faut bien que les «choses» soient à «leur» place et pour cela, leur attribuer des «natures» pour ensuite commodément les «nommer». Processus incessant d'établissement de *repères* et *frontières* sous la forme de *catégorisations des «natures»* -- pour établir effectivement frontières et cadastres vis-à-vis des autres -, catégorisations qui très vite vont glisser vers la suspicion et de là, l'hostilité sous prétexte de l'«Autre» qui inquiète...

Références

- AMMON, O. *Zur Anthropologie der Badener*. Iena, Fischer, 1899.
- ARISTOTE. *Génération des animaux*, trad. J. Tricot. Paris, Vrin, 1962.
- _____. *Histoire des animaux*, trad. J. Tricot. Paris, Vrin, 1957.
- _____. *Topiques*, trad. J. Brunshwig. Paris, Vrin, 1967.
- BOISSEL, J. «Victor Courtet (1813-1867), premier théoricien de la hiérarchie des races», *Publ. Fac. Let. Sci. Hum.*, Montpellier, Paris, PUF, 1972.
- _____. «Georges Vacher de Lapouge: un socialiste révolutionnaire darwinien», *Nouvelle École*, 38, 1982, 59-88.
- BROCA, Paul. «Les sélections», *Revue d'Anthropologie*, 1872, 683-710.
- BROWN, M. *The Search for Eve*. New York, Harper and Row, 1990.
- CANDOLLE, A. *Histoire des sciences et des savants*. Genève, Georg, 1872.
- _____. «Hérédité et couleurs des yeux», *Arch. Sc. phys. nat. Genève*, 1884.
- _____. «Les types brun et blond au point de vue de la santé», *Revue anthropologique*, 1887, 265-274.
- CHRISTEN, Yves. «Darwinisme social: la guerre de cent ans», *Nouvelle École*, 38, 1982, 13-32.
- DARWIN, Charles. *Théorie de l'évolution*. Paris, PUF, 1969 (textes choisis par Y. Conry).
- FEYERABEND, P. *Contre la méthode*. Paris, Le Seuil, 1979.
- FONTETE, F. de. *Le racisme*. Paris, PUF, 1975.
- FREY, L. «La négation dans la logique d'Aristote», *Revue européenne des sciences sociales*, 25, 77, 1987, 47-60.

- _____. «De la négation à l'affirmation en logique aristotélicienne», *Travaux du Centre de Recherches sémiologiques*, Université de Neuchâtel, 56, 1988, 121-138.
- GLOOR, P. A. «À propos de la xénophobie et du racisme», *L'Anthropologie*, 84, 4, 1980, 583-601.
- _____. «Vacher de Lapouge et l'anthroposociologie», *Revue européenne des sciences sociales*, 23, 69, 1985, 157-170.
- GOBINEAU, A. de. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris, Firmin-Didot, 1854.
- GOULD, S. J. *Darwin et les grandes énigmes de la vie*. Paris, Pygmalion, 1979.
- HANKINS, F. H. *La race dans la civilisation*. Paris, Payot, 1935.
- KHOURI, Nadia. *Le biologique et le social*. Longueuil, Le Préambule, 1990.
- LAMARCK, J.-M. de. *Philosophie zoologique*. Paris, 10/18, 1968.
- LANGANAY, A. «La quadrature des races», *Science et vie*, 120, 1977, 83-124.
- LEWIN, R. *L'évolution humaine*. Paris, Seuil, 1991.
- MAYR, E. *Systematics and the Origin of Species*. New York, Columbia University Press, 1974.
- _____. *Histoire de la biologie*. Paris, Fayard, 1989.
- NICEFORO, W. *Les classes pauvres, recherches anthropologiques et sociales*. Paris, Brière, 1905.
- ODIN, A. *Genèse des grands hommes*. Paris, Welter, 1895.
- PEREC, G. *Penser/Classer*. Paris, Hachette, 1985.
- THUILLIER, P. «Un anarchiste positiviste, Georges Vacher de Lapouge», in *L'idée de race dans la pensée politique française*. Paris, CNRS, 1977.
- VACHER DE LAPOUGE, G. «L'hérédité», *Revue d'Anthropologie*, 1886, 512-521.
- _____. «Les sélections sociales», *Revue d'Anthropologie*, 1887, 519-550.
- _____. «L'hérédité dans la science politique», *Revue d'Anthropologie*, 1888, 169-191.
- _____. «Questions aryennes», *Revue d'Anthropologie*, 1889, 181-183.
- _____. *Les lois de l'hérédité*. Lyon, Bourgeon, 1890.
- _____. «Lois de la vie et de la mort des nations», *Revue internationale de sociologie*, 1895, 421-436.
- _____. «Corrélations financières de l'indice céphalique», *Revue économique et politique*, 1897, 257-279.
- _____. *L'Aryen, son rôle social*. Paris, Fontemoing, 1899.
- _____. *Race et milieu social*. Paris, Rivière, 1909.

VIGNAUX, G. *Le Discours, acteur du monde. Énonciation, argumentation et cognition*. Paris-Gap, Ophrys, 1988.

_____. «Semantic Domains and Cognitive Processes», *Semiotica*, 77, 1/3, 1989, 163-171.

_____. *Les sciences cognitives: une introduction*. Paris, La Découverte, 1992.

WASHBURN, S. L. *Classification and Human Evolution*. Methen, 1964.

Notes

1. Paul Broca, «Les Sélections», *Revue d'anthropologie*, 1872: 109, p. 295.
2. Georges Vacher de Lapouge, *Race et milieu social*, Paris, Rivière, 1909, p. xxviii. Un fonds «Vacher de Lapouge» a été constitué à la Bibliothèque de Montpellier sous la direction du Professeur Boissel. Par ailleurs, une excellente recension des idées de Vacher de Lapouge a été opérée par P.-A. Gloor (1985), v. réf. ci-dessus.
3. *Ibid.*, p. 63.
4. Vacher de Lapouge, *L'Aryen, son rôle social*, Paris, Fontemoing, 1899.
5. Nadia Khouri, *Le Biologique et le social*, Longueuil, Le Préambule, 1990, p. 290.
6. *Topiques*, III, I, 116a, 1-2.
7. L. Frey, «De la négation à l'affirmation en logique aristotélicienne», *Travaux du Centre de Recherches sémiologiques*, Université de Neuchâtel, n° 56, pp. 123-133.
8. *Ibid.*

Published weekly, except the last issue which is published bi-monthly. Subscription price, \$5.00 per annum in advance. Single copies, 15 cents. Entered as second-class matter, October 3, 1917. Postpaid. Accepted for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917. Authorized to mail at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917. Postpaid. Accepted for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917. Postpaid.

Published by the American Medical Association, 535 North Dearborn Street, Chicago, Ill. 60610. Second-class postage paid at Chicago, Ill., and at additional mailing offices. Postmaster: Send address changes in this journal to THE JOURNAL OF THE AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION, 535 North Dearborn Street, Chicago, Ill. 60610.

Copyright, 1958, by American Medical Association. All rights reserved. Reproduction of this journal, in whole or in part, is prohibited. Printed in the United States of America. Printed on acid-free paper. The paper used in this publication meets the requirements of the American National Standard for Information Sciences—Permanence of Paper for Printed Documents, Z39.48-1957.

Subscription orders, notices of change of address, notices of subscription termination, notices of subscription renewal, notices of subscription cancellation, notices of subscription expiration, notices of subscription suspension, notices of subscription reinstatement, notices of subscription transfer, notices of subscription assignment, notices of subscription gift, notices of subscription donation, notices of subscription bequest, notices of subscription devise, notices of subscription inheritance, notices of subscription probate, notices of subscription estate, notices of subscription trust, notices of subscription annuity, notices of subscription pension, notices of subscription gratuity, notices of subscription award, notices of subscription honorarium, notices of subscription honor, notices of subscription compliment, notices of subscription gift, notices of subscription donation, notices of subscription bequest, notices of subscription devise, notices of subscription inheritance, notices of subscription probate, notices of subscription estate, notices of subscription trust, notices of subscription annuity, notices of subscription pension, notices of subscription gratuity, notices of subscription award, notices of subscription honorarium, notices of subscription honor, notices of subscription compliment.

Subscription orders, notices of change of address, notices of subscription termination, notices of subscription renewal, notices of subscription cancellation, notices of subscription expiration, notices of subscription suspension, notices of subscription reinstatement, notices of subscription transfer, notices of subscription assignment, notices of subscription gift, notices of subscription donation, notices of subscription bequest, notices of subscription devise, notices of subscription inheritance, notices of subscription probate, notices of subscription estate, notices of subscription trust, notices of subscription annuity, notices of subscription pension, notices of subscription gratuity, notices of subscription award, notices of subscription honorarium, notices of subscription honor, notices of subscription compliment.

Subscription orders, notices of change of address, notices of subscription termination, notices of subscription renewal, notices of subscription cancellation, notices of subscription expiration, notices of subscription suspension, notices of subscription reinstatement, notices of subscription transfer, notices of subscription assignment, notices of subscription gift, notices of subscription donation, notices of subscription bequest, notices of subscription devise, notices of subscription inheritance, notices of subscription probate, notices of subscription estate, notices of subscription trust, notices of subscription annuity, notices of subscription pension, notices of subscription gratuity, notices of subscription award, notices of subscription honorarium, notices of subscription honor, notices of subscription compliment.

Subscription orders, notices of change of address, notices of subscription termination, notices of subscription renewal, notices of subscription cancellation, notices of subscription expiration, notices of subscription suspension, notices of subscription reinstatement, notices of subscription transfer, notices of subscription assignment, notices of subscription gift, notices of subscription donation, notices of subscription bequest, notices of subscription devise, notices of subscription inheritance, notices of subscription probate, notices of subscription estate, notices of subscription trust, notices of subscription annuity, notices of subscription pension, notices of subscription gratuity, notices of subscription award, notices of subscription honorarium, notices of subscription honor, notices of subscription compliment.

Subscription orders, notices of change of address, notices of subscription termination, notices of subscription renewal, notices of subscription cancellation, notices of subscription expiration, notices of subscription suspension, notices of subscription reinstatement, notices of subscription transfer, notices of subscription assignment, notices of subscription gift, notices of subscription donation, notices of subscription bequest, notices of subscription devise, notices of subscription inheritance, notices of subscription probate, notices of subscription estate, notices of subscription trust, notices of subscription annuity, notices of subscription pension, notices of subscription gratuity, notices of subscription award, notices of subscription honorarium, notices of subscription honor, notices of subscription compliment.

Le sentiment d'appartenance: éloge de la provocation

Jacques Hassoun
Cercle freudien, Paris

Un spectre hante les rescapés des illusions politiques devenues obsolètes à force d'être dévalorisées par leur propre incohérence: il aurait pour nom le sentiment d'appartenance.

Se défaire de sa subjectivité pour s'immerger jusqu'à la jouissance dans un ensemble élevé au rang de groupe ethnique trans-historique, tel est l'affect qui préside à cette défaite qui promeut *l'emprise* au rang de stade ultime de la liberté: qu'importent les clivages politiques, les prises de positions éthiques passées: désormais c'est ce groupe auquel le sujet appartient qui *lui* donnera les clés de son histoire ballottée, qui le délivrera de la conscience malheureuse dans laquelle *il* se morfond.

Envolé le doute, aboli le libre examen et la clairvoyance, désormais *il* adhère à la vérité de son groupe et à son mythe. Bien plus, *il* contribue, ce faisant, à renforcer cet imaginaire ethnique, se confondant avec la masse qui représente désormais un pôle, un lieu de référence et d'appel pour tous ceux qui sont dans l'égarement. Cette dissolution du sujet témoigne de la déroute de la pensée politique, des lois de fonctionnement de la Cité, celles qui supposent que dans un même espace des éléments hétérogènes cohabitent.

Cette occupation d'un même espace par des citoyens dont le lien (ne) relève (que) du contrat social est évidemment ce sur quoi depuis l'Antiquité hellénique, le philosophe ou le juriste ont eu à réfléchir. Traversant l'aire arabo-islamique, véhiculé par les maïmonidiens en Provence, reprise par la Renaissance c'est enfin à l'heure où la modernité fait irruption sur la scène occidentale que cette notion va trouver apparemment son achèvement dans la formation d'un État dont tous les citoyens seraient égaux devant la Loi, celle-ci étant garantie par la séparation des pouvoirs (législatif, exécutif, judiciaire).

Deux notions se dégagent dans les années qui précèdent la Révolution française: le droit du sol et non le droit du sang dicte l'accession à la nationalité¹, tous les droits sont acquis au citoyen en tant qu'individu, rien en

tant que membre d'une *nation*², c'est-à-dire d'une minorité ethnique ou religieuse.

Désormais ce cadre sera peu ou prou adopté par l'ensemble des pays d'Europe Occidentale et, dans une moindre mesure, par les puissances d'Europe Centrale.

Il me semble donc important ici de préciser que c'est à partir de ce modèle résolument différent de celui qui a cours aux Amériques que je souhaite interroger *ethnicité* et *appartenance*. C'est dans cette différence -- qui pourrait paraître inopportune -- que je me propose de me situer d'autant plus, qu'ayant vécu, enfant, la situation d'un État composé d'une juxtaposition de communautés toutes régies selon leur propre droit religieux et coutumier (ce qui est encore un autre cas de figure que celui qui a cours de ce côté-ci de l'Atlantique), ayant eu l'occasion enfin de travailler sur le sort de quelques unes de ces nations minoritaires, je suis quelque peu tenté d'éprouver quelque méfiance à l'endroit de ce sentiment (ancien-nouveau) qui réunit sous l'enseigne de l'*appartenance*, un *faisceau* (en italien: *fascio*) d'imaginaires sociaux et individuels qui tendent à venir prendre le devant de la scène sociale en lieu et place du politique.

N'étant ni sociologue ni politologue, c'est en tant que simple témoin qui de par sa pratique professionnelle entend quotidiennement (et de plus en plus depuis une dizaine d'années) les effets de la disparition de la politique en acte (lutttes syndicales, clivages de classe...) au profit du groupe, de l'ethnie ou du sentiment d'appartenance, que je me propose de métaphoriser ces questions en partant d'une vignette clinique.

Un jour, une patiente me dit lors de l'une de ses dernières séances d'analyse: «*Mon amant me dit toujours que nous devons former un seul esprit, un seul corps. Je me demande tout à coup lequel de nous deux serait ce Un*».

Bien sûr elle devait quitter son amant, mais cette fois, la séparation ne se fit dans les sentiments -- qu'elle connaissait trop bien -- de désastre né d'une rupture non consommée, ou de fureur pour ce qui aurait dû être, qui n'avait pas été et qui structurellement ne peut être.

Elle avait appris que faire du Un se fait toujours au profit de l'autre, au profit de celui qui proclame qu'il est du Un, au détriment enfin de celui à qui ce modèle est proposé.

Faire du Un pourtant est le propre de l'humain. Nul n'échappe à ce désir. Il est la marque, la cicatrice d'une séparation entendue comme le lieu d'une souffrance indicible restée en suspens. Source d'étonnement et de perplexité, cette déchirure première creuse une béance insue: lieu d'une

souffrance exquise, elle demeure silencieuse; camouflée le plus souvent par une tendance à la tristesse, à la mélancolie, elle représente l'expression d'un deuil qui n'a pu s'accomplir.

Or, l'apparition du sentiment d'ethnicité que cela soit le fait de «la compacte majorité» ou de groupes frappés d'exclusion -- ou menacés de l'être -- relève me semble-t-il très directement de ce sentiment qui engage le sujet vis-à-vis d'un groupe informel ou d'un homme investi des insignes du Guide Suprême et qui pourtant semble représenter un *tout* in-sécable à qui tout par avance est «pardonné».

Désormais les relations d'altérité ne seront plus ceux que le contrat social régit mais ceux qui seront commandés par du sentiment, de l'affect, de la répulsion et de l'attraction, par le couple dyadique amour/haine, cependant que le fonds commun cesse d'être celui que la Cité offre mais celui d'un rêve que je formulerai ainsi: «si je ne peux être *dans* cette société, alors c'est dans son *en-dehors* que je trouverais consolation et répit. C'est à partir de cette marge que je tenterai de vivre mon droit à la différence»... droit à la différence qui ne sera jamais qu'un droit à l'exclusion.

Or, il me semble évident que ce sujet de l'hétérogène au profit de l'esprit de clocher représente une régression dont les effets ne peuvent à la longue qu'être des plus inquiétants.

Et d'abord ceci: si l'ethnie se définit comme «un ensemble d'individus que rapprochent un certain nombre de caractères de civilisations, notamment la communauté de langue et de culture»³, celle-ci ne saurait représenter un absolu invariable. Il nous suffit d'introduire le paramètre historique pour entendre que l'ethnie ne saurait pas plus porter en elle un marquage rigoureux qu'une stabilité proche de l'immuabilité, à moins de considérer tel groupe comme un reliquat, une espèce proche de sa propre disparition et qui se cramponne dès lors avec acharnement à ses emblèmes. L'histoire nous fournit de nombreux exemples de ces groupes en voie d'extinction et qui dès lors tentent, en se regroupant frileusement autour des lambeaux de leurs étendards, de sauvegarder *le même, l'inchangé, l'inexilable*. J'en donnerai un seul exemple, suffisamment lointain dans l'espace, suffisamment exemplaire pour illustrer mon propos. Il s'agit de la nation samaritaine, reliquat formé de trois cents humains d'un groupe jadis prestigieux et nombreux qui a maintenu son écriture, ses croyances, ses rites, son organisation sociale à l'écart, depuis vingt-cinq siècles, de toute infection venue de l'extérieur et qui au fur et à mesure de son amenuisement et de sa fermeture s'est totalement figé, cependant qu'il se proclamait le seul vrai détenteur de la Loi de Moïse, le seul vrai descendant des enfants de Jacob.

Dès lors une série de questions peuvent être posées: est-ce que cet exemple extrême ne permet-il pas d'affirmer que dans l'appartenance, le sentiment du religieux (et non pas forcément de la croyance dans tel ou tel dogme ou de telle ou telle autre Révélation) est toujours prédominant?

Le groupe ethnique n'est-il pas la religion⁴ de celui qui y adhère?⁵

Le repli sur l'ethnie ne tente-t-il pas de figer la dimension temporelle afin de maintenir intact le mythe d'un groupe supposé pouvoir résister à toutes les influences extérieures?

N'est-ce pas une manière de nier la géographie et de dénier les clivages socio-culturels au plus grand profit d'un reliquat, hypostasié en lieu premier et dernier du désir?

Et enfin, le sentiment d'appartenance ne fait-il pas irruption dans la vie sociale dès lors qu'un groupe vit avec difficulté son exil? Ici une question peut être posée aux Québécois: la résurgence de l'ethnicité n'est-elle pas la réponse - en écho -- à une situation qui s'est imposée comme celle d'un exil après que la mise à distance du ciment religieux a vu épuiser ses effets libérateurs... ou... en d'autres termes, le passage de la société religieuse et cléricale à une société laïque n'a-t-elle pas, dans l'absence de symbolisation d'une part de cette évolution, promu l'ethnique en lieu et place de ce qui faisait précédemment lien?

Ce sentiment d'ethnicité n'apparaît-il pas quand une mutation historique vient introduire *pour la majorité* une question quant à la continuité d'une légitime politique qui devient dans cette part d'accidentel que comporte le processus de discontinuité, un doute sur la légitimité d'existence?

Ethnicité et appartenance ne sont-ils pas dès lors une réponse aux différents avatars de la modernité et de ce qu'elle provoque comme mouvement de populations à l'échelle mondiale d'une part et l'impossibilité d'imaginer ce qu'une nation aura à se défaire de ses emblèmes mythiques pour intégrer les composantes dites ethniques de son histoire, d'autre part? Pour la France cela voudrait dire de cesser par exemple de se donner pour seuls ancêtres une ethnie éteinte: les Gaulois.

Toutes questions que je me contenterai de poser non sans une certaine outrecuidance provocatrice et auxquelles je ne saurais donner de réponse.

Reste que sous d'autres cieux et en France en particulier ce problème se pose même s'il tend à prendre d'autres chemins, d'autres voies, d'autres frayages.

Je tenterai d'en donner deux figures: et d'abord celle de l'exilé qui campe aux marges de la Cité et qui a quelque tendance à s'inventer une identité nouvelle *«perçue puis revendiquée en termes d'exclusion à travers la création*

*d'un codage fait d'emprunts aussi bien à la modernité du pays d'accueil qu'au passé fantasmé d'une communauté qui n'existe plus, qui se dessine dans le silence des anciens plus que dans leurs paroles, à commencer par les parents*⁶... Manière comme une autre de se confondre avec une page que l'histoire a définitivement tournée en revendiquant la solution interculturelle comme panacée à toute souffrance.

D'où une autre série de questions que je souhaite poser ici:

Est-ce que l'inter-culturel ne serait pas un mythe?

Est-il de l'inter-culturel dès lors que dans un même espace vivent de citoyens dont les petites, les plus petites différences représentent un objet de répulsion ou d'horreur (sentiments qui cachent mal l'envie qui est à leur principe)?

Cette nécessité de nommer cette cohabitation au sein de la Cité ne témoigne-t-elle pas que des forces d'exclusion sont déjà à l'œuvre (ou risquent de l'être) dans la société?

N'est-ce pas dans la situation de ségrégation que l'inter-culturel s'impose des années sinon des siècles plus tard comme un rêve héroïque ou lyrique?

Pour ma part, je suis tenté de répondre affirmativement à cette dernière question d'autant que l'inter-culturel comme illusion n'est pas sans rappeler le roman familial que chacun d'entre nous, enfant, a pu construire pour dialectiser le malheur d'être né dans cette famille-là, non pas que celle-ci soit forcément détestable, mais... dès lors que l'enfant se ressent comme irrémédiablement séparé -- et comment cela pourrait-il en être autrement? -- il ne peut qu'accentuer la faille, la déchirure, en se dotant de parents prestigieux dont il aurait été exilé.

Or, l'inter-culturel de l'ethnicité obéit très précisément à cette démarche: prestige du lieu d'origine, toujours romanesque, déchéance de l'actuel -- du présent -- et aspiration à retrouver cet ailleurs dont le rêveur, pris dans la fiction de son mythe des origines, serait le héraut. Il convertirait même son corps, son esprit, sa langue en un défilé qui réunirait les deux univers différenciés et télescopés qui trament son existence. Ici, il n'est aucun effort d'adaptation, bien au contraire. Il n'est que de la désadaptation radicale.

Mais si pour le sujet, le roman familial qui généralement se dissipe pour s'inscrire dans la sphère de la vie fantasmatique trouve argument dans le réel pour se constituer en trauma, alors, ce qui fait passage ou passerelle -- trait d'union pour tout dire -- s'effondre, pour laisser la place à un sentiment de schize ou à une aspiration vers l'ineffable d'un impossible retour qui fait le lit du sentiment d'appartenance.

La deuxième figure serait celle qui apparaît de plus en plus dans les banlieues et dans les colloques savants qui chantent des hymnes à la gloire de «ces données d'évidence parce qu'elles apparaissent immédiatement sensibles»⁷ que sont les notions d'*ethnie* et de *groupe ethnique*.

Or, la psychanalyse nous l'enseigne: les données de sens et d'évidence relèvent de l'imaginaire. Immédiatement appréhendables elles forment un obstacle à toute symbolisation dès lors qu'elles sont fétichisées.

Que tel nom patronymique, telle couleur de peau, tel accent puisse faire dire «celui-ci n'est pas un français / un québécois / un italien / un juif / un arabe *pure laine*»⁸ et le discours social bascule alors du côté de l'inintégré.

Or, l'intégration est cette position qui est susceptible de penser le déplacement, la métonymie, qui est capable de déclarer que la culture de tel citoyen est celle qu'il avoue et non pas celle que le groupe d'origine ou le groupe d'accueil lui prête parfois avec les meilleures intentions du monde.⁹

A contrario, ces mêmes bandes de banlieues renvoyées à leur ethnicité sans espoir, situées dans l'impossible *vel* du «in or out»,¹⁰ tendent à se replier, à adhérer à une appartenance qui crée ses propres frontières fantasmatisques qui n'obéissent ni aux traités géopolitiques ni aux clivages socio-culturels: ainsi avons-nous rencontré certains jeunes arabes qui au cours de la dernière décennie ont été d'abord khomeynistes, puis pro-Irakiens... islamistes proches de l'Arabie Saoudite, puis adeptes de Sadam Hussein, ancien laïc converti à la Guerre Sainte... pour finir enfin de se retrouver dans l'horreur des espoirs toujours trahis.¹¹

Mais l'exemple n'est pas unique: dès lors que l'ethnicité est mise en jeu, dès lors que l'état laïque -- susceptible, non d'assimiler, non d'abraser les différences mais, d'intégrer les composantes d'une nation en prenant en charge et en compte les tensions sociales, politiques, idéologiques qui sont le propre de toute société fut-elle désespérément monocolore -- est mis en faillite, alors nous voyons apparaître ces funestes replis communautaires dont le côté cour expose les illusions consolatrices, tandis que le côté jardin cache la férocité d'une exclusion toujours susceptible de faire retour, du mépris social et de la loi du *lynch* qui, refoulés peuvent à tout moment éclater dans l'illusion idéologique qui au nom de *la race et du sang* rejettent hors de *l'espace commun de la Cité* tous ceux qui à un degré ou un autre vont devenir des *Untermenschen* susceptibles d'être ensuite des *Heimatlos* rejetés hors des frontières géographiques, ou enfermés dans des camps de concentration ou... des réserves tel que le ghetto Therezin.¹²

La question se pose dès lors de savoir si le discours porté sur l'ethnicité ne serait pas le masque qui d'une part prend acte de la prégnance des affects qui font qu'un citoyen se soumet à un groupe décrété d'*origine* jusque y compris dans l'acte qui l'amène à se défaire de sa subjectivité, et qui d'autre part serait le porteur d'un projet politique inavouable ou in-su qui tend à faire passer les lignes de clivage au sein de la société, cassures propres à créer des communautés, des ghettos dans lesquels les notions d'origine et de continuité viendraient dénier l'hétérogénéité sociale, la discontinuité historique, bref les tensions inhérentes à tout lien social.

Ainsi l'appartenance comme *passion* serait l'autre face d'un Janus bi-fons dont l'autre visage -- celui dirigé vers un avenir douteux -- aurait pour nom l'ethnicité.

Somme toute se désappartenir comme sujet, comme citoyen, comme membre d'une classe sociale confronté aux membres d'autres classes sociales pour appartenir à une ethnie matricielle, n'est-ce pas ce qui insiste dans le discours amoureux, qui de l'amour courtois à l'amour fou, pose la question de l'attachement à une image fondatrice d'une jouissance qui aurait pour support *la géographie pathétique*¹³ de la nostalgie, celle qui *fabrique* en lieu et place des espaces urbains, des *lieux saints*?

Que la vie sociale soit toujours sous-tendue d'affects et de passions, nul doute à cela, mais que l'aspiration au Paradis Perdu mis en acte par l'appartenance se substitue aux liens symboliques pour promouvoir le vertige identitaire, voilà qui ne laisse rien présager de moins que le retour d'un passé funeste: celui du règne de la taxinomie, de l'amour pour l'ethnie et son immuabilité, qui en serait le corollaire.

Notes

1. «Je ne connais point d'homme pour qui la terre n'ait été créée; et si, après avoir vécu sous la protection des lois, après avoir rempli les devoirs qu'elles imposent dans la terre où j'ai vu le jour, je n'y ai pas acquis le droit de patrie, qu'on me dise ce qu'il faut faire pour l'obtenir.» - Abbé Grégoire - *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs*, éd. Stock, Paris, 1988.

2. La phrase est du député à la Constituante: Clermont-Tonnerre.

3. Dans le dictionnaire *Robert* (éd. 1970): *ethnie* est signalée comme un terme dont l'apparition courante date du milieu du XXe siècle. Il est ainsi défini: «ensemble d'individus que rapprochent un certain nombre de caractères de civilisations, notamment la communauté de langue et de culture (alors que la *race* dépend de caractères anatomiques). L'ethnie française englobe la Belgique wallonne, la Suisse romande, le Canada français» (sic)... ou... de l'impérialisme illimité de l'ethnicité.

4. Dans l'acception étymologique de ce terme: lien-appartenance.

5. Il m'arrive de plus en plus fréquemment d'entendre des musulmans dire que quoique sincèrement incroyants et athées, ils jeûnent lors du Ramadan pour ne pas se sentir placés à l'écart de leur communauté. Le même propos étant tenu par beaucoup de juifs à propos du jeûne du Grand Pardon (Yom Kippour), beaucoup de chrétiens à propos de Noël, plus rarement de Pâques.

6. Olivier Roy, «Ethnicité, bandes et communautarisme», *Esprit* n° 2, février 1991.

7. Hervé Vieillard-Baron, «Le risque du ghetto», *Esprit*, op. cit.

8. Admirez la métaphore *sensible* et biologique...

9. Lors de la Guerre du Golfe, un terme courait dans les journaux parisiens à propos des Arabes «il ne faut pas les *humilier*». Ce prédicat qui introduisait le signifiant d'humiliation s'est révélé à la longue être réversible et donc susceptible de ne plus faire que signe (il ne faut pas les humilier - ils peuvent être humiliés - ils sont humiliables).

10. «L'affaire n'est plus aujourd'hui d'être «up or down» mais... «in or out»: ceux qui ne sont pas «in» veulent l'être, autrement ils sont dans le vide social... Nous avons le sentiment de voir s'américaniser notre société lorsque nous voyons se développer les phénomènes d'«ethnicité». Ce mot à peine français fait hurler... car ça veut dire ghetto» - Alain Touraine, «Face à l'exclusion», *Esprit*, op. cit.

11. Ibid.

12. Le ghetto de Theresin (Theresienstadt) était au départ conçu comme une réserve qui devait devenir, une fois achevée l'éradication des Juifs d'Europe, le lieu de regroupement de quelques milliers de survivants pour la plus grande joie des anthropologues du Reich Millénaire.

13. Vladimir Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974.

L'ethnique au bout des doigts...

Gilles Thérien
UQAM

Il existe actuellement une difficulté sinon une saturation à parler de l'autre sous l'angle de l'ethnicité alors que cette parole semble être dénuée de toute efficacité en dehors de l'aire des discours. La télévision nous offre à satiété depuis quelques mois les images intolérables d'ethniques lointains que l'on peut «zapper» chez soi, à l'heure du repas, comme ils sont «zappés» sur le terrain par des forces destructrices humaines et naturelles qui défient notre imagination mais qui laissent en même temps bien des gouvernements, le nôtre en particulier, indifférents, et bien des gens, nous en particulier, inconfortables.

On peut se demander si la réflexion sur l'ethnique est mal engagée à partir du moment où elle porte sur l'autre, uniquement sur l'autre, d'un point de vue hétérophilique¹, le seul qui puisse décentement se dire, mal engagée comme si l'ethnique était forcément un sous-produit de la confrontation d'individus dont le principal malheur est de ne pas avoir la même origine immédiate, le même lignage, la même couleur de peau, le même costume ou le même drapeau. Comment, dans l'argumentation, ne pas faire appel aux notions d'altérité, de différence, d'hétérogénéité, d'étrangeté? Comment, dans le même mouvement, bloquer l'accès au racisme qui emploiera les mêmes mots et les mêmes notions marquées d'un signe négatif? Le discours sur l'ethnique me semble de plus en plus contenir les lois de son propre enlisement à cause de son impuissance à lever les contradictions qui en maintiennent la cohérence imaginaire.

Parler de l'ethnique, c'est d'abord le constituer comme objet de discours et l'assumer sous l'angle de l'énonciation. S'il faut opposer l'autre à soi, l'étranger au même, l'hétérogène à l'homogène, ce n'est qu'au prix de se poser soi comme origine en regard de laquelle l'autre est défini. S'il faut parler d'ethnique, il faut donc commencer par l'ethno-centrisme pris au sens constitutif de la mise en place de l'ethnique. Il y a d'abord définition, description, territorialisation de l'ethnique de façon à établir sa mise en place, le centre à partir duquel il sera possible de parler des périphéries.

La constitution de soi au centre est une organisation imaginaire. Non en ce qu'elle affirme ainsi sa non existence mais parce qu'elle se définit à partir d'un montage d'éléments mentaux dont l'image est partie prenante. Se définir «soi», c'est rassembler autour de soi, sur soi, divers segments qui permettent de solidifier un soi contre toute tentative de déstabilisation, d'annihilation qui viendrait de l'extérieur. C'est maintenir l'existence d'un sujet auquel appartient d'office le droit de parole, c'est lui attribuer un espace propre qui lui assure son unicité et c'est lui reconnaître un certain nombre d'actions qui le définissent dans le temps comme histoire. Ce qui vaut pour le sujet individuel vaut aussi pour le sujet collectif en comprenant que le collectif prendra l'extension que voudront bien lui donner les individus impliqués, de la tribu à la nation. Cette construction est le réseau de signes par excellence. Il est système interne de référence qui permet au sujet d'assurer sa cohésion mais, dans le même mouvement, il est mise à distance de ce qui constitue l'expérientiel quotidien, un vécu qui n'est pas obligatoirement fait de stabilité et d'homogénéité. La constitution du sujet passe donc par son droit de parole, son droit de nommer, de dire, de céder et de reprendre le droit de parole.

C'est ainsi que s'établit l'autorité. L'espace qu'occupe le sujet est plus médiatisé. Il s'agit dans le cas de l'individu de son corps et, dans le cas de la collectivité, du territoire. Or ces réalités ne peuvent se saisir qu'à travers les images mentales qu'elles engendrent. L'image du corps est une réalité qui demeure encore bien mystérieuse et celle du territoire passe trop volontiers par la médiation cartographique. Le costume, les règles du savoir-vivre, l'éthique déterminent les limites extérieures du corps, les lois internationales protègent les frontières comme les panneaux routiers qui se chargent de la délimitation du territoire. La collectivité vue sous l'angle du phantasme de son origine se développe d'abord à l'intérieur du cercle plus ou moins grand qui est le sien là où il est facile de se reconnaître. Il n'est donc pas périlleux d'échanger dans un cadre où les surprises peuvent être prévues. C'est cette construction imaginaire complexe faite de lois, de raisons, d'émotions, d'habitudes qui constitue le réseau sémiotique de chacun de nous pris comme individu ou comme membre d'une collectivité. C'est la capacité que nous avons de coder certains aspects de notre vie qui permet la réflexion sur la nature des signes, sur leur complexité que l'on ne saurait réduire aucunement au seul langage et sur leur usage dans la mesure où nous pouvons prendre une certaine distance par rapport à cet usage qui n'est pas qu'instrumental mais constitutif.

C'est à partir de ces quelques considérations d'ordre général que je peux maintenant aborder la question de l'ethnique sous un angle un peu plus

inhabituel, celui de l'échange ou plus précisément sous l'angle de l'économie et du code de la monnaie. Le code de l'argent est un analogue du langage par ces aspects à la fois naturels et conventionnels. Mais, surtout, parce qu'il est plus récent, plus simple, il nous permet de voir comment il se développe en tant que code dans son rapport avec ceux qui l'utilisent. La monnaie joue un rôle primordial d'ancrage dans la constitution imaginaire de l'ethnique en ce qu'elle est l'image matérielle et symbolique du transfert du centre vers la périphérie et des systèmes de circulation qu'elle engendre de par sa propre existence: un double cas de figure!

La débacle économique des pays de l'Est qui ne fait que commencer et qui aura des répercussions sans doute imprévisibles pour l'instant sur l'ensemble de l'économie mondiale met bien en lumière la nature du problème tel qu'il est envisagé ici. Prenons par exemple le cas de l'Allemagne. Avant l'unification, il existe deux systèmes monétaires apparemment identiques fondés sur le Deutsch Mark mais, la précision s'impose immédiatement, il faut tout de suite ajouter le Deutsch Mark de l'Est et le Deutsch Mark de l'Ouest. Personne n'a jamais douté du sens de cette précision géographique qui marque une différence entre des régimes politiques mais aussi entre des peuples si on reporte la géographie politique allemande sur son propre passé d'états désunifiés. Pourtant, à la réunification, on assiste en l'espace de quelques heures à la disparition de la monnaie est-allemande. La télévision nous fait même voir le moment où on reçoit des billets tout neufs contre des billets dévalués. Avec la monnaie, c'est la différence de l'Allemagne de l'Est qui s'évanouit. Il ne restera bientôt plus rien qui soit capable d'identifier les anciennes marques de circulation des biens sur le territoire de l'Allemagne de l'Est et sur les territoires avoisinants. Mais, et on le voit bien depuis, l'unification des monnaies marque mieux et plus que le drapeau ou l'hymne national, l'assimilation de l'est dans l'ouest, la disparition des différences mais aussi le début de la perte d'une identité nouvelle qui s'était construite depuis Yalta. Si nous avons choisi cet exemple, c'est qu'il nous semble être un cas limite où une vision globale et distante des choses conviendrait qu'il ne s'agit pas d'un déplacement de l'ethnique puisqu'il s'agit bien de la réunification des deux Allemagnes mais qu'il pourrait bien en être autrement pour des observateurs plus proches qui n'auraient pas réduit la notion d'ethnie à celle de peuple ou de race mais qui l'auraient comprise à la lumière des principes de collectivité, de territorialité et d'actions communes indiqués plus haut. La réunification, telle que conduite, a supprimé le droit de parole de l'Allemagne de l'est, a modifié le territoire par une double opération en l'agrandissant dans le territoire de la nouvelle Allemagne mais en le réduisant

à une fraction de ce territoire alors qu'il s'agissait avant d'un territoire complet en soi. La monnaie est venue sanctionner le changement de régime comme elle a marqué, double cas de figure, de façon plus prosaïque et plus cruelle le changement de la valeur dans le cas du Deutsch Mark de l'Est².

Donnons un second exemple d'une nature bien différente. L'introduction au Canada d'une taxe générale sur les produits et services, la TPS, a amené certains groupes de professionnels à s'échanger services et produits pour éviter la taxe. Le dentiste répare gratuitement les dents de son comptable qui, en retour, fait gratuitement la comptabilité de son dentiste. Il ne s'agit pas ici d'une décision collective sanctionnée par la loi mais d'un partenariat qui, dans un univers d'économie de marché fondé sur la monnaie et ses taux de change, réintroduit le troc en lieu et place de l'argent. Ce partenariat n'a rien à voir avec l'ethnique qu'il ne met pas en question, il dépend essentiellement de ce qui peut être échangé. Il dure tant qu'une volonté commune de le voir durer se manifeste. Dans ces deux cas, on assiste à une manipulation du code de l'argent. Dans le cas de l'Allemagne, cette manipulation a pour effet d'introduire l'homogène en gommant à partir de la monnaie toutes les différences, non que les Allemands de l'Est soient devenus plus riches dans l'opération mais plutôt qu'ils se sont soudainement soumis à l'unique loi du Deutsch Mark de l'Ouest. Dans le second cas, on assiste à une suspension provisoire du code de l'argent, suspension évidemment impossible sur une grande échelle mais qui se pratique fréquemment dans des systèmes parallèles où l'accent n'est plus mis sur les personnes mais sur les biens à échanger. Ces cas sont possibles dans les sociétés devenues suffisamment riches pour pouvoir se permettre de régresser à des pratiques économiques plus archaïques. Dans le domaine de la langue, les amoureux sont-ils bien différents quand ils laissent la fonction phatique prendre leur conversation en charge?

Dans ces deux pratiques économiques, nous retrouvons les deux phases de la compréhension de l'ethnique: le troc, antérieur à la définition de soi et de son espace qui ne dépasse pas le stade de la reconnaissance de la richesse foncière, et la monnaie qui repose sur une identification de soi et d'un territoire et qui permet au contraire la richesse mobilière, la thésaurisation. Dans le premier cas, il n'est pas nécessaire de faire appel à la notion d'ethnie puisque tout se fait en famille, dans le cercle de la tribu. Dans le second cas, l'ethnique accompagne l'abstraction monétaire puisqu'il s'agit de sortir de son territoire, d'aller vers l'autre ou de recevoir l'autre dans son propre territoire et d'échanger autre chose que des biens quotidiens. C'est dans la tension entre ces deux mouvements que nous pouvons comprendre comment la monnaie est un

système sémiotique qui est devenu ethnique dans son fonctionnement et comment cet usage constitue un blocage bien difficile à éviter.

Le troc suppose une homogénéité des participants. Il porte en lui les caractéristiques du don comme celles de la redistribution des richesses. Il suppose une société étroitement constituée. Il assure la survie de tous les membres du groupe comme il est proche de la fête. Nous pouvons évoquer ici les pratiques primitives mais nous pouvons penser aussi à un ensemble de pratiques actuelles qui vont des fêtes du mariage et des funérailles au potlatch. Dans une telle structure, il n'y a pas d'étranger. Tout est fait sous le signe de l'*hospes*, c'est-à-dire de l'hôte, celui qui accueille comme celui qui est accueilli, la désambiguïsation des rôles tient à la nature active ou passive des comportements. Dans le troc, c'est la substance de l'objet qui compte plus que sa valeur. On se souviendra du fameux plat de lentilles échangé contre le droit d'aïnesse. Tout dépend du besoin. Or l'invention de la monnaie se fera sous l'angle d'un besoin qui n'arrive pas à être précis ou qui ne souhaite pas être immédiatement comblé. Les premières monnaies ne sont pas un système abstrait qui remplace un objet non disponible mais bien un objet qui en remplace un autre de même valeur, d'où le recours à des métaux précieux, et tout particulièrement à l'or. Cette pratique s'accompagne obligatoirement de celle de la pesée des pièces. La monnaie est substance et il faut s'assurer de sa valeur non pas en référence à un système codé abstraitement mais à ses caractéristiques objectives: poids, nature du métal, forme, usure etc. Ces pièces n'ont pas à porter une caractéristique d'origine. La monnaie de coquillages est pratiquée en Chine, la monnaie de plumes collées en rouleaux est pratiquée dans le Pacifique, la monnaie-ceinture mieux connue sous son nom de *wampum* est pratiquée en Amérique. Pour les participants au troc, l'introduction de la monnaie comme objet d'échange permet une circulation accélérée des marchandises.

La vraie monnaie telle qu'on la connaît aujourd'hui commence à s'ériger en système à partir du moment où s'exerce un contrôle sur la fabrication des pièces: quelqu'un doit garantir le poids des pièces. Ce premier contrôle, c'est le début de la mise en place du code. Celui qui échange des biens contre de la monnaie accepte l'autorité de l'émetteur de la monnaie. Dans plusieurs cas, dans l'antiquité, l'émetteur est un individu, un marchand, dont on reconnaît ainsi l'autorité mais, très rapidement, cette autorité marchande cèdera sa place à l'autorité politique. On fait ainsi remonter à Crésus, le dernier roi de Lydie, la mise en place de la monnaie telle qu'on la connaît. Le statère, dont l'étymologie veut dire «stable», est une unité de valeur de quatorze grammes environ qui permettra de frapper des pièces qui sont des fractions du statère et qui forment

système, reconnu par l'autorité politique lydienne. Mais pour que ce système devenu alors un peu plus abstrait puisse être reconnu, il faut que la monnaie elle-même en porte la trace. C'est le début de la frappe des emblèmes sur les pièces. Il est intéressant de noter que, de façon générale, les emblèmes sont d'abord des symboles non ethniques tirés des bestiaires ou de la mythologie. Les empereurs romains seront parmi les premiers à se faire représenter sur les pièces de monnaie. Mais leur empire est grand et la monnaie se substitue à leur présence. Le nom de la pièce indique souvent son poids. La monnaie demeure encore un objet qui tire sa valeur de sa substance même mais elle ne sert plus uniquement à l'échange, elle permet de payer des services. La guerre et ses mercenaires en sont la plus ancienne et la plus stable illustration.

La systématisation de la valeur de la monnaie demeure une étape dans son évolution puisque cette monnaie demeure toujours définie comme un objet qui vaut ce que vaut sa substance. Plusieurs royaumes auront des monnaies diverses tantôt en or, tantôt en argent, mais progressivement l'or s'établit comme le métal le plus désirable pour frapper de la monnaie. Compte tenu de sa relative rareté, il sera remplacé dans le commerce par des pièces d'un métal différent, alliage ou non, et garanti par la réserve d'or qui servira de référence et d'étalon à la valeur des autres pièces. Déjà le système devient plus souple. On peut tricher avec le système et émettre plus de pièces que ce que l'on peut encaisser en or... à la condition de faire porter à des étrangers le poids de cette tricherie impensable pour les siens. L'ethnie sous l'angle de l'étranger apparaît.

La découverte des mondes nouveaux et tout particulièrement du Nouveau Monde va servir à relancer le système monétaire. Par exemple, des pays comme l'Inde veulent non seulement des marchandises en échange de leurs ressources mais aussi de l'or. En Amérique, c'est tout le contraire. Les conquérants espagnols sont étonnés de pouvoir négocier la pacotille contre l'or. La conquête des Amériques espagnole et portugaise sera la plus grande ruée vers l'or à l'échelle planétaire. On sait ce que cette recherche a entraîné de souffrances chez les Indiens, de perte d'autonomie politique, de mépris de la vie humaine. En Amérique du Nord, on connaît les mésaventures de Jacques Cartier qui croit avoir découvert des diamants et qui n'a en fait légué à la postérité qu'un proverbe peu élogieux, «faux comme diamants de Canada». On sait aussi la difficulté d'établir en Nouvelle-France une colonie alors qu'il est devenu évident que les rives du Saint-Laurent ne regorgent ni d'or ni de pierres précieuses. Il faudra se contenter de la fourrure et établir une économie de troc avec les Indiens où eau-de-vie et mousquets remplaceront l'argent sonnante et trébuchant.

L'exploration et la colonisation du Nouveau Monde va permettre

l'établissement des grands empires européens à partir des ressources en or et en métal précieux. Cela aidera la montée des nationalismes en Europe. En ce qui concerne les colonies, on s'aperçoit assez vite que celles-ci peuvent vivre en circuit fermé et qu'on peut s'y permettre des écarts économiques et monétaires qu'on ne se permettrait pas dans les diverses capitales. Ainsi, devant la rareté des pièces de monnaie en Nouvelle-France, l'intendant Jacques de Meulles conçoit en 1685 un des premiers grands usages de la monnaie de papier, la monnaie de carte. Il s'agit de remplacer les pièces par des cartes à jouer coupées en quatre et auxquelles on a attribué diverses valeurs fixes. Ces cartes portent la signature de l'intendant. Elles ont cours tant que les navires ne ramènent pas la trésorerie nécessaire au bon fonctionnement de la colonie. À ce moment, on change les cartes contre des pièces. L'affaire ne crée pas l'enthousiasme à Versailles jusqu'à ce qu'on s'aperçoive qu'il est possible de dévaluer ainsi l'argent dans les colonies en protégeant l'économie de la métropole. Monnaie de carte, billet de monnaie, papier de banques, assignats, tous ces systèmes ne serviront qu'à produire l'inflation et à en faire connaître les mécanismes. L'inflation bien manipulée est celle qui ne fait de tort qu'aux autres.

Dans toutes ces opérations, l'or demeure l'étalon de valeur. Chacun se débrouille pour accumuler ses richesses à l'abri des catastrophes. Il faut attendre que le système monétaire se perfectionne un peu plus pour qu'une plus grande stabilité s'installe. C'est la création des banques et l'usage du papier-monnaie en lieu et place de l'or. Selon les pays, cela se passe fin 18^{ème} ou début 19^{ème} siècle. C'est à ce moment que le système devient plus manifestement ethnique. La monnaie d'un pays par le truchement de la banque centrale et du gouvernement devient l'équivalent de la nation qui l'émet. Nous trouvons alors un système monétaire qui se double d'un système ethnique: représentation du chef de l'État sur les billets ou les pièces, principaux monuments du pays, personnages importants, figures allégoriques mais dont l'allégorie ne vaut que pour un pays bien particulier ou bestiaire que l'on a bien pris soin de rendre territorialement plus exclusif que la nature elle-même ne l'a voulu. Le développement des monnaies accompagne celui des nationalités. Chaque collectivité est reconnue par sa monnaie, signe de souveraineté. L'ethnique, nous le portons sur nous, il sert non seulement à faire des opérations économiques mais il identifie en quelque sorte le porteur. Les pays sont aussi riches ou aussi pauvres que leur réserve en or. Et, à partir du moment où il est possible d'évaluer ces réserves les unes par rapport aux autres, il est possible de déterminer qui sont les riches et qui sont les pauvres. On

pourra alors appliquer au commerce international les règles plus ou moins archaïques du troc faisant subir aux pays pauvres la pression des pays riches qui s'accaparent pour peu leurs richesses naturelles. Au moment où le code de l'argent est devenu suffisamment abstrait pour devenir universel, il fait l'expérience de sa tour de Babel et se replie sur les configurations ethniques.

L'Amérique qui s'est inventé une monnaie, le dollar, emprunté au registre sémantique des Espagnols, et qui connaît une progression économique vertigineuse réussira avec le temps et les guerres à faire mettre de côté l'étalon-or. Tout le monde a aujourd'hui encore des réserves d'or mais elles sont évaluées en dollars américains. D'autres monnaies fortes ont pris le devant de la scène économique: le franc suisse, le deutschmark, le yen. Les autres monnaies fluctuent autour de ces dernières comme autant de fragiles ludions. L'ethnique gagne en importance. Les monnaies fortes forment le centre et contrôlent le code de l'argent. Quelques pays ont maintenant la capacité, le pouvoir réel de contrôler l'ensemble de la population terrestre et ce contrôle s'opère par zones d'influence. On en voit aujourd'hui des preuves quotidiennes: quarante milliards de dollars pour la Guerre du Golfe, vingt millions pour le Bangladesh et des poussières pour l'Afrique. L'enjeu des ethnies est là. L'ethnique n'est pas qu'une question de discours,...de la parole au porte-monnaie, il y a parfois loin.

La monnaie en apparence neutre, même lorsqu'elle se cache sous les traits d'une carte de crédit, est en fait le plus puissant moyen d'expression ethno-centrique. Les pays qui peuvent se le permettre usent et abusent du protectionnisme, des pouvoirs de dépenser, du contrôle du développement via la Banque mondiale par exemple, du contrôle de leurs citoyens en jouant sur la valeur de la monnaie intérieure, c'est le cas du rouble. Ils abusent tout autant des taux de change, de la dévaluation et de l'inflation que des coûts sociaux. De la vente des esclaves à la prostitution, du marché noir à la drogue, les billets marqués d'effigies respectables circulent dans un monde où les rapports ethniques sont d'abord décidés par l'économique. Quand le discours s'en mêle, c'est qu'il est déjà bien tard pour dire qu'il ne nous reste qu'une solution faute d'argent: «In God we trust» alors que personne n'a retiré les billets pour les corriger et y écrire ce qu'il faudrait vraiment y lire: «In Gold we trust». La confiance est le seul régime de rapport à l'autre à la condition que ce ne soit pas un rapport d'argent.

Le code de l'argent, analogue à tous ces autres codes que nous avons inventés, sert les mêmes fins, celles décrétées par qui est capable d'exercer un pouvoir sur le code lui-même. Les réfugiés qui hantent aujourd'hui la planète

et qui continueront d'être de plus en plus nombreux ont une double citoyenneté gênante, celle de leur origine ethnique et celle de la pauvreté, citoyens d'un pays et citoyens du monde au moment où la confusion des frontières nationales et économiques rend l'errance plus difficile. Quant à ceux qui restent chez eux, ethniques sédentaires, c'est qu'ils profitent de leurs richesses ou sont immobilisés par leur pauvreté. Le code de l'argent est un excellent exemple de la mise en place d'un système sémiotique abstrait dont l'abstraction aurait dû garantir l'universalité mais qui, en se développant, a dérapé en mettant la substance dans la valeur. Dans le code de la langue, ce serait l'accès à la glossolalie, dans le code de l'argent, c'est l'écart entre le pouvoir économique et la dette nationale tant qu'un mouvement suicidaire, un krach boursier par exemple, n'aura pas temporairement forcé un retour au code...jusqu'au prochain El Dorado.

Bibliographie

CRIBB, Joe, *Les monnaies du monde*, Paris, Gallimard, Les Yeux du monde, 1990.

SÉDILLOT, René, *Histoire morale et immorale de la monnaie*, Paris, Bordas, 1989.

SIMMEL, Georg, *La philosophie de l'argent*, Paris, PUF 1987.

TAGUIEFF, Pierre-André, *La force du préjugé*, Paris, La Découverte - Gallimard, 1987.

THÉRIEN, Gilles, «Réflexions sur l'avenir d'une théorie générale de la sémiologie» *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry [RS/SI]*, vol. 1, n° 2: 1981.

Notes

1. L'expression est de Taguieff [1987]

2. On pourrait faire remarquer ici qu'une analyse de la crise des ethnies dans les pays de l'Est est peut-être tout autant liée à l'encadrement économique des collectivités sous le régime marxiste qu'à une répression strictement politique.

Des deux logiques de la conscience nationale en Allemagne

Lukas Sosoe
Université de Montréal

Il est quelque peu difficile, me semble-t-il, de comprendre le sens véritable de l'intitulé du présent article. Ce qu'il suggère est loin d'être parfaitement saisissable à la première lecture et mérite d'être précisé. Il s'agit tout simplement de défendre une thèse-hypothèse qui facilite l'appréhension de la logique des discours nationalistes allemands dans leur ensemble. Cette thèse-hypothèse se formule comme suit: le discours national allemand obéit depuis ses débuts jusqu'à nos jours, plus précisément jusqu'à la réunification - aux deux logiques des Lumières et du romantisme; deux logiques qui reflètent bien la polarisation qui caractérise le discours national allemand contemporain, c'est-à-dire les différentes prises de position sur la question de l'identité nationale allemande.

Thèse-hypothèse difficile à défendre, il faut l'admettre: on pourrait facilement en disposer en faisant non seulement référence au temps et à la sensibilité au problème national qui séparent un Herder d'un Fichte ou d'un Hegel, mais aussi au temps qui s'est écoulé entre ces deux derniers et les philosophes contemporains, tels que D. Henrich¹, Bernard Willms, Hans Ebeling² et Jürgen Habermas. Référence pourrait être faite, dans cette perspective, aux différentes configurations et événements politiques, souvent graves et lourds de conséquences, qui ont jalonné l'histoire politique de l'Allemagne au cours des deux cents dernières années.

Aussi légitimes qu'elles paraissent, l'évocation du temps et des événements politiques de l'Allemagne des deux cents dernières années est loin de constituer une objection sérieuse. Elle ne fait peut-être que souligner ce que la thèse-hypothèse a de significatif et surtout de particulier malgré le fait de son manque d'originalité.

C'est pour mieux défendre cette position dont les éléments, à savoir les lumières et le romantisme, ne demeurent pas inconnus, que j'aimerais d'abord exposer ce qu'il convient d'appeler la querelle des historiens qui s'est

progressivement estompée pour enfin disparaître avec la chute du mur de Berlin. En un deuxième temps, je ferai un bref rapprochement entre les positions qui constituent ladite querelle des historiens et deux tendances philosophiques contemporaines représentant les deux logiques du discours national allemand pour enfin rappeler quelques moments philosophiquement significatifs de la question de l'identité allemande dans la philosophie et la littérature du 18^{ème} siècle et du 19^{ème} siècle allemand.

Aussi bien la deuxième partie, à savoir le rapprochement de la querelle des historiens et les positions contemporaines face à la question de l'unité nationale allemande que l'évocation des discussions du 18^{ème} siècle ne sauraient se faire, me semble-t-il, sans une référence à l'idée de nation dans la période révolutionnaire française. En d'autres termes, on peut parler de deux logiques de l'idée nationale allemande sans que référence soit faite à la constitution de l'État français en nation, plus précisément en une nation républicaine.

Pour Sieyès et les partisans de la Révolution française, «la nation est un corps associé (de personnes) vivant sous une loi commune et représenté par la même législature».³ Loin d'être un donné naturel, la nation émerge de la *volonté* des individus qui la composent et n'est que l'aboutissement de cette volonté manifeste des individus d'y entrer. La métaphore du contrat social se perçoit ici aisément. C'est ce qu'exprime magistralement Alain Renaut en ces termes: «Politiquement, l'horizon de l'idée de nation, entendue sur ce mode, est donc la communauté démocratique, définie par l'adhésion volontaire à des principes publiquement proclamés, tels que ceux de la *Déclaration des droits de l'homme* (...) en droit tout homme peut en effet adhérer à la nation ainsi entendue, puisque les principes en sont ceux de l'humanisme dans sa traduction juridique».⁴

La nation ainsi conçue est dépourvue de tout fondement naturel. Elle se veut constructiviste, c'est-à-dire qu'elle est la résultante de ce que les êtres humains décident d'en faire.

À la conception constructiviste s'oppose l'idée romantique de nation qui correspond à une totalité naturelle, à un donné naturel. La nation devient la résultante de traditions, «enracinée dans un passé». Ce ne sont pas des êtres humains qui décident de se constituer en une nation qui, en fait et en droit, correspond à l'État républicain, mais c'est le mode d'existence des gens, tels qu'ils sont qui détermine la nation. Ce qui la constitue essentiellement ce sont la langue, les pratiques transmises de générations en générations qui font de l'individu le maillon dans la longue chaîne des héritiers du patrimoine. La nation devient une entité close, un univers fondé sur les liens de sang,

indépendant de la volonté des individus. «À l'idée d'association se substitue celle de totalité englobante; à l'idée de construction, ouverte sur un avenir, se substitue celle de tradition, (...) à l'idée d'adhésion réfléchie, celle de liens naturels organiques»⁵.

La conception romantique de la nation demeure nécessairement différentialiste. À elle se trouve nécessairement lié le caractère distinct qui la constitue et la sépare des autres.

Sous quelles formes se présentent ces deux conceptions de la nation dans la philosophie allemande? Qu'est-ce qui autorise que la querelle des historiens allemands soit prise ici comme une illustration des deux logiques de la nation?

La figure qu'a prise le resurgissement de la question de l'identité allemande est, fort heureusement, bien éloignée du discours national-socialiste et se résume dans le *leitmotiv* suivant: il s'agit, on l'aura peut être déjà bien deviné, de la «*Vergangenheitsbewältigung*».

Que signifie cette expression et à quoi se réfère-t-elle? Quelle place occupe-t-elle dans la querelle des historiens, dans une réflexion sur la possibilité d'une identité nationale et même d'une pensée philosophique spécifique à la nation allemande, ceci dans la double perspective d'un réexamen de l'histoire et d'une philosophie nationale allemandes par les penseurs allemands eux-mêmes et dans celle d'une pensée dont l'objet principal serait la nation allemande?

Le terme *Vergangenheitsbewältigung* se compose de deux mots, de *Vergangenheit*, le passé et du mot *Bewältigung* dont le premier sens est résoudre, triompher de quelque chose, venir à bout d'une difficulté par exemple ou alors assumer. Il s'agit ici, de toute évidence, d'assumer le passé, d'assumer l'histoire de la Nation allemande. Mais s'il s'agit d'assumer le passé, d'en finir avec lui, l'observateur étranger s'étonne du problème que se posent les intellectuels allemands, problème devenu, entre-temps, si actuel qu'il a cessé d'être l'apanage des seuls intellectuels; car depuis cinq années,⁶ il n'y a pas une semaine qui passe sans que, dans la *Neue Zürcher Zeitung*, la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* ou la revue *Die Zeit*, il n'y ait un article consacré à ce thème. D'où notre question: comment un peuple peut-il décider d'assumer son passé et même s'engager résolument à le faire? De quel passé s'agit-il précisément? Et enfin pourquoi cet engagement à en finir avec le passé devient-il l'objet d'une querelle qui, commencée comme un simple problème d'analyse et d'interprétation d'événements historiques, donc comme un problème apparemment épistémologique et herméneutique, s'étend au-delà du petit cercle des historiens allemands pour devenir, de façon notoire, une question politique nationale allemande?

Dans un article, Ernst Nolte, devenu depuis célèbre pour avoir déclenché le débat, écrit: «Lorsqu'on évoque un passé qui ne veut pas passer, il ne peut s'agir que du national-socialisme que l'Allemagne et les Allemands ont vécu. Cette formule implique l'idée qu'habituellement le passé, quel qu'il soit, s'efface et que le phénomène évoqué ici est tout à fait exceptionnel. Par ailleurs, on ne peut pas dire que cet effacement normal du passé soit l'équivalent d'une disparition. L'époque de Napoléon 1^{er} par exemple ou encore le siècle de l'empereur Auguste revient périodiquement dans les travaux d'historiens. Mais il est évident que ces époques révolues ont perdu le caractère angoissant qu'elles avaient pour les contemporains. C'est pourquoi elles peuvent être abandonnées aux seuls historiens. Le passé national-socialiste en revanche ne semble pas touché par ce processus de disparition. Il ne s'affaiblit pas du tout; on dirait au contraire qu'il devient de plus en plus vivace et actif: non certes comme un modèle, mais comme repoussoir, comme un passé qui prend des allures de présent et qui est suspendu au-dessus de notre tête telle une épée de Damoclès».⁷

Il importe de souligner que les exemples de Nolte sont quelque peu problématiques. Le temps qui nous sépare de l'empereur Auguste et - en une moindre mesure de Napoléon - n'est pas comparable à celui du national-socialisme qui fait partie de l'histoire contemporaine. De plus, le règne de l'empereur Auguste et les guerres napoléoniennes ne sont pas de même nature que l'idéologie national-socialiste. Et il est bien évident qu'on ne peut s'attendre à ce que le souvenir du Troisième Reich s'efface alors que ceux qui ont vécu cette époque sont encore vivants.

«Épée de Damoclès», «passé qui prend des allures de présent», le national-socialisme fait, de toutes les façons, l'objet d'un débat très passionné en Allemagne Fédérale. Les raisons en sont nombreuses et les enjeux très importants, dans la mesure où ils semblent grandement dépasser le cadre de la simple interprétation des faits historiques du Troisième Reich et même le problème d'une analyse comparative des totalitarismes pour remettre en discussion l'identité de la nation allemande. Celle-ci dépasse les frontières de l'actuelle République Fédérale Allemande et se prétend fondamentalement allemande.⁸

Pour comprendre cette discussion à laquelle participent plus d'une trentaine de personnalités de différentes disciplines, historiens, sociologues, philosophes, journalistes et, naturellement, des politiciens, il faudrait en résumer une des positions les plus marquantes, celle de ceux qu'on a appelés, à tort ou à raison, les conservateurs ou les néo-nationalistes, plus précisément celle de

Nolte et de Hillgruber. Il apparaîtra que, contrairement à certains historiens révisionnistes en France, en Suisse, et surtout contrairement à certains groupements néo-nazis aux États-Unis, aucun des historiens allemands participant à ce débat fait de violences verbales peu communes, ne veut minimiser les crimes et atrocités du Troisième Reich. Il s'agit, au contraire, pour utiliser le terme de Nolte, d'historiciser, c'est-à-dire de savoir si, comme phénomène historique, les processus sociaux et politiques qui avaient conduit au régime totalitaire national-socialiste sont de même nature que ceux qui ont préparé l'avènement du bolchevisme et d'autres types de totalitarismes. Bref, l'intention majeure est de préciser si le national-socialisme présente un caractère particulier, singulier et donc incomparable aux autres régimes totalitaires.

En 1985, Ernst Nolte tenait une conférence à Munich, conférence qui était intitulée: Légende historique ou révisionnisme. Comment voit-on le Troisième Reich en 1980? Après un bref aperçu historique sur les bouleversements socio-politiques les plus importants survenus depuis la révolution industrielle jusqu'à nos jours, il se demandait si, aujourd'hui, trente-cinq ans après la fin de la guerre, il ne fallait pas soumettre à une révision l'histoire du Troisième Reich et comment s'y prendre pour ne pas retomber dans une apologie du national-socialisme? Et si une telle révision s'avère nécessaire, en quoi devrait-elle consister?

Pour Nolte, «il faut exclure d'emblée un simple renversement du jugement fondamentalement négatif porté par les historiens, et partant, toute apologie du national-socialisme. Cela reviendrait en effet à nier des faits incontestables, ou même à donner un souffle nouveau aux conceptions national-socialistes et à leurs postulats».⁹ Mais alors, pourquoi a-t-on besoin d'une révision du Troisième Reich et comment s'y prendre pour ne pas retomber dans une apologie du national-socialisme?

Nolte avance plusieurs arguments que nous aimerions diviser en deux différentes catégories. La première catégorie est d'ordre historique: l'auteur attire notre attention sur le fait que l'histoire de la guerre de sécession aux États-Unis avait, tout d'abord, été écrite par les Nordistes, donc par les vainqueurs. Mais dans le Nord du pays, on ne tarda pas à devenir sensible aux motivations et au mode de vie des Sudistes. Ce qui a déclenché une seconde vague de révisionnisme. Un autre exemple historique serait le suivant: dans l'hypothèse d'une victoire de l'OLP sur l'État d'Israël, l'histoire du Moyen-Orient, celle d'Israël en particulier, fera forcément l'objet d'une révision. La seconde catégorie de raisons est d'ordre intellectuel et relève de la nature même du travail d'historiens. Nolte écrit, à ce propos, que «dans le

monde occidental (...), la révision est pour la recherche quelque chose de tout à fait fondamental, à savoir une possibilité de conclusions partielles, mais sur certaines hypothèses de départ unanimement acceptées. Chaque révision devient elle-même une affirmation, susceptible de faire, à plus ou moins long terme, l'objet d'une révision».¹⁰

Il est vrai que la critique est indispensable à toute recherche. Et si révision signifie, strictement, critique, la thèse de Nolte ne saurait être réfutée que sous une seule réserve: la révision en histoire ne signifie pas la même chose que dans les autres sciences et ses conséquences ne sont pas sans enjeux politiques ou autres. Dès lors que les enjeux deviennent politiques et dépassent, en une grande mesure, le cadre épistémologique restreint de l'histoire, le terme aussi bien que la thèse de Nolte mériteraient quelque explication. Cette explication s'avère d'autant plus indispensable qu'elle concerne un fait historique aussi récent que le Troisième Reich. Mais si l'historiographie du Troisième Reich doit se soumettre à une révision, dans quelle perspective peut-elle s'opérer?

Nolte répond à cette question en affirmant une origine commune de la révolution russe et du national-socialisme: la révolution industrielle. C'est en elle qu'il faut trouver l'origine des deux régimes de terreur.¹¹ Inutile de préciser que cette thèse constitue le coup d'envoi de la querelle des historiens.

Si donc, pour toutes ces raisons, nous dit Nolte, il est justifié de parler de singularité, un fait demeure: l'extermination des Juifs perpétrée sous le Troisième Reich a été une réaction, une copie déformée et non une première ou un original; à bien des égards, la copie fut largement plus irrationnelle que l'original, suscitée par les actes d'extermination commis par la révolution russe.¹² Nolte précise que c'est la conclusion à laquelle on parvient si on replace dans son contexte l'extermination des Juifs perpétrée sous Hitler et que refuser de placer cette extermination dans son contexte, est une volonté délibérée de falsification de l'histoire, même si les motivations en sont, peut-être, très estimables. Restitué à son lieu historique, Auschwitz ne résulte pas principalement d'un antisémitisme traditionnel; il ne s'agissait pas, au fond, d'un simple «génocide», mais bien d'une réaction, elle-même fruit de l'angoisse, suscitée par les actes d'extermination commis par la révolution.¹³ C'est pourquoi, selon Nolte, la nouvelle historiographie doit obéir aux trois postulats suivants qui sont ceux de la révision:

1. «Il faudrait cesser de considérer le Troisième Reich comme un phénomène isolé, ce qui est encore le cas quand on le présente comme appartenant à l'époque fasciste. Or, il faut essentiellement le replacer dans le contexte de la

révolution industrielle, génératrice de bouleversements, de crises et d'angoisses autant que de diagnostics et de thérapeutiques».

2. «Il faut combattre l'exploitation qui est faite du Troisième Reich et à laquelle il doit en grande partie d'être resté vivant. Ceux qui critiquent cette période, alors qu'ils veulent, au fond, attaquer la République ou le système capitaliste, apparaîtront un jour comme les fous qu'ils sont».

3. «On ne peut accepter que le Troisième Reich soit présenté comme démoniaque. Or c'est déjà le cas lorsqu'on lui dénie toute humanité, en l'occurrence tout simplement ceci: ce qui est humain est limité et ne peut donc être entièrement bon ni entièrement mauvais, ni tout à fait noir, ni tout à fait blanc». ¹⁴

Mais prendre ces postulats pour de simples directives de recherches historiques sur le Troisième Reich ne laisse pas de poser quelques problèmes. Si le premier postulat demandant de replacer le national-socialisme dans le contexte socio-historique beaucoup plus large des bouleversements qui ont eu lieu en Europe depuis la révolution industrielle nous paraît objectif, les deux derniers postulats font difficulté. Il y est question «de combattre l'exploitation qui est faite du Troisième Reich», de «ceux qui critiquent cette période alors qu'ils veulent, au fond, attaquer la République et apparaîtront un jour comme les fous qu'ils sont». C'est plutôt me semble-t-il, une redoutable mise en garde contre la perception négative du Troisième Reich.

Sans vouloir faire le procès des directives scientifiques de Nolte, force est de constater que la revendication d'objectivité de la nouvelle historiographie du Troisième Reich est bien étrange et, à tout le moins, peu apte à suggérer des hypothèses constructives pour une révision de l'histoire allemande dans un souci d'objectivité historique. L'objectif de Nolte, on en conviendra aisément, n'est pas précis. S'agit-il d'établir un lien de causalité entre la révolution industrielle et ses conséquences dont le national-socialisme fait partie intégrante? A supposer qu'il s'agisse de cela, quelles conclusions pouvons-nous en tirer en vue de la nécessité d'une révision du national-socialisme? N'aurions-nous pas affaire à une théorie comparative des systèmes totalitaires, de leur origine commune plutôt qu'à une révision de l'histoire du Troisième Reich, si nécessaire que celle-ci paraisse à Nolte? S'agit-il de précipiter, par une révision, la disparition d'un «passé qui ne veut pas passer», comme le déclare Franz Joseph Strauss, sans s'encombrer de théorie: «Il est grand temps que nous sortions des ruines du Troisième Reich et des exhalaisons de l'hitlérisme pour

devenir une nation normale. (...) Sans une identité nationale dans laquelle se retrouver, dans laquelle retrouver son passé et trouver son avenir, le peuple allemand ne peut pas accomplir sa tâche dans le monde». Si telle est l'intention de Nolte, comment peut-on vouloir, grâce à un travail de révision de l'histoire allemande, donc à un travail intellectuel, réaliser ce dessein? Chaque passage de l'article de Nolte soulève des questions, des interrogations. Mais si nous écartons toutes les interprétations substantielles de cette contribution, il nous restera tout de même, au plan formel, un thème: la révision. Si une révision s'impose en vue d'asseoir les fondements d'une identité nationale allemande - Dieu seul sait ce que signifie cette phraséologie - pourquoi alors se limiter au Troisième Reich?

Cette question est certes importante. Néanmoins, nous devons nous contenter des intentions déclarées d'une révision de l'historiographie allemande. Pour ceux qui, dans cette querelle, sont appelés «conservateurs», seule l'histoire du Troisième Reich doit être révisée en ce qu'elle a été écrite par les vainqueurs de 1945. Ne pas vouloir la réviser, reviendrait à accepter l'histoire des vainqueurs, à l'intérioriser, et cela rend toute recherche d'une identité nationale allemande impossible. Le problème se pose sous la forme d'un dilemme, qu'explique l'historien Stürmer: «C'est dans l'effectivité de l'Allemagne divisée que les Allemands doivent retrouver une identité, qu'il est désormais impossible de fonder dans l'État national, mais qu'il est tout à fait impossible de fonder sans nation». ¹⁵ En d'autres termes, pour Stürmer et les historiens dits conservateurs, l'Allemand ne peut ni s'identifier à la République Fédérale Allemande ni à la République Démocratique Allemande. Toutes deux sont des créations des vainqueurs de 1945. Mais à l'impossibilité d'identification s'ajoute celle plus tragique de la constitution en Nation. La question qui vient à l'esprit (à laquelle aucun des historiens n'essaie de répondre) est la suivante: à quel concept d'identité avons-nous affaire? S'agit-il uniquement du concept d'une identité à laquelle aurait mis fin la deuxième guerre mondiale? Pourquoi cette conception restreinte de l'identité allemande?

L'illustration la plus pertinente du projet de révision viendra de Hillgruber, professeur d'histoire contemporaine à l'université de Cologne. Pour ce dernier, écrire aujourd'hui l'histoire récente de l'Allemagne, en l'occurrence celle de la dernière guerre, de 1944 à 1945, soulève un grand problème d'identification, un problème de choix entre trois possibilités: la première, celle d'Hitler, qui voulait poursuivre la guerre jusqu'au bout, est écartée parce qu'elle relève d'un darwinisme social. La deuxième, celle des vainqueurs de 1945, est également discréditée parce qu'elle n'est pas identique à celle de la nation

allemande. Il ne reste qu'une seule et dernière perspective pour l'historien allemand. Selon Hillgruber, celui-ci doit «s'identifier à la fois au destin concret de la population allemande de l'Est et aux efforts désespérés et sacrificiels auxquels les groupes de la marine allemande ont consenti afin de protéger cette population des orgies vengeresses de l'Armée Rouge, des viols en masse, des meurtres arbitraires et des déportations aveugles [...] et d'ouvrir la voie de l'exode vers l'Ouest».¹⁶

Pour Nolte, comme Hillgruber, réviser l'histoire allemande, c'est prendre une autre position que celle des Alliés ou, selon leur propre expression, celle des vainqueurs de 1945. C'est faire une historiographie nouvelle du point de vue de la Nation allemande. Mais si la révision doit prétendument corriger la perspective, même partielle, des Alliés, pourquoi adopter une autre approche qui se déclare résolument nationale-allemande et s'expose ainsi aux reproches qu'on pourrait faire à l'histoire dont on réclame la révision? On comprend bien la remarque de Habermas qui, dans la critique qu'il oppose aux partisans de la révision, se demande «pourquoi l'historien de 1986 ne pourrait pas entreprendre une rétrospective qui tienne compte des quarante années passées, pourquoi, autrement dit, il ne se placerait pas dans la perspective qui est la sienne et dont il ne saurait de toute façon pas se détacher. D'autant plus qu'une telle perspective offre l'avantage herméneutique, non seulement de mettre en rapport ce qui alors n'avait été perçu que de manière sélective par chacun des partis immédiatement concernés, mais encore d'équilibrer les témoignages les uns par rapport aux autres, et enfin de compléter les observations par ce qu'a appris la génération d'après-guerre».¹⁷ Cette remarque de Habermas met le doigt sur un problème essentiel de la nouvelle historiographie nationale-allemande dont les visées sont très concrètes et bien précises: redonner à la nation allemande une histoire qui non seulement est la sienne mais qui sera essentiellement faite par elle-même, à partir de sa situation actuelle qui est celle d'une nation divisée.

La philosophie politique ne demeure pas entièrement à l'écart de cette controverse. Bien qu'elle ne fasse pas partie des principaux courants de la philosophie politique contemporaine allemande, on ne peut s'empêcher de souligner le développement d'une tendance néo-nationale. La tendance néo-nationale dans la philosophie allemande est, certes, marginale. Néanmoins, elle existe et abonde, au plan philosophique, dans le même sens que la nouvelle historiographie nationale-allemande. Son plus grand représentant, Bernard Willms, est surtout connu par ses travaux sur Thomas Hobbes.

Dans son livre intitulé *Die Deutsche Nation*¹⁸, Bernard Willms s'exprime de la manière suivante: «Par philosophie allemande, nous devons entendre une

destinée nationale. La philosophie d'un Allemand ne peut être conçue que comme telle, à savoir la pensée d'un Allemand. S'il se donne la peine d'adopter, en philosophie politique, l'attitude et le style de la pensée des vainqueurs de 1945 - à l'Est comme à l'Ouest -, de copier cette attitude et même de la dépasser de façon affirmative, alors, il est un bon Allemand; s'il prend le contrepied de cette attitude, il devient récalcitrant; pense-t-il en termes de nation, il est perçu comme un Allemand réfractaire à tout enseignement. [...] Ce qui demeure certain cependant, c'est que, pour nous limiter à la philosophie, nous sommes considérés, aussi bien par nous-mêmes que par les autres, comme des héritiers de Kant, de Fichte et de Hegel; nous devons nous considérer comme tels, et notre philosophie, que nous le voulions ou non, reste dans cette tradition». En ce qui concerne la «définition de la philosophie de la nation, nous ne pouvons pas ignorer notre *situation*; cette situation, cette position est celle de l'Allemagne». ¹⁹

B. Willms déplore le «manque de caractère» dont souffre la philosophie contemporaine allemande qui, selon lui, refuse de tenir compte de la situation de la nation. Mais, poursuit-il, dès que «nous faisons de la pensée fondamentale une tâche - et c'est bien ce qu'exigent strictement et sans aucune ambiguïté nos ancêtres philosophes - alors, la situation (celle de la nation) doit être reconnue et conceptualisée pour le déploiement d'une philosophie propre, pour sa propre identité et surtout celle de la nation». ²⁰ Selon B. Willms, seule une philosophie enracinée et gouvernée par la situation de la nation allemande peut apporter le «salut» «et nous arracher de la main des vainqueurs de 1945». ²¹

Dans un ouvrage beaucoup plus récent et plus sensible à la querelle des historiens ²², B. Willms entreprend, selon les termes du sous-titre du livre, une «reconstruction de la conscience politique nationale allemande». Rejetant dos à dos le libéralisme et le socialisme qui sont des idéologies des vainqueurs de 1945, donc des idéologies d'importation dont le but est d'asservir la nation allemande, il plaide pour un retour radical à l'idéalisme allemand. Il s'agit d'un idéalisme radical qui «doit opérer un retour radical à la tradition de la pensée allemande; non par arrogance, ni par prétention ou nostalgie, mais parce qu'il ne nous (les Allemands) reste plus aucun moyen d'arracher notre existence des mains des vainqueurs» ²³.

La nouvelle philosophie politique allemande et l'historiographie se rejoignent ainsi dans le projet de faire de la nation allemande le point de départ de toute réflexion, car seul ce point de départ est à même de donner un sens à l'existence de tout Allemand. La philosophie devient la construction d'une réalité consciente et le projet d'un autre monde ²⁴. Ce projet se dévoile sans

ambiguïté dans la préface de l'ouvrage: «Il est difficile de philosopher quand la nation est émiettée. Mais la philosophie qui a fait de nous, Allemands, un peuple de penseurs, n'était pas la reproduction intellectuelle d'un état de fait; c'était un appel au changement découlant d'impératifs théoriques rigoureux, à savoir de l'Idée. La position philosophique que j'expose ici entend renouer avec cette tradition quant à la méthode et quant à la chose. Son fondement est la prise de conscience que nous, Allemands - s'agit-il de la nation, qui n'est rien d'autre que la concrétisation de la liberté - sommes dans une situation extrême. L'idéalisme radical, qui va dans le sens même de notre tradition, constitue une réponse à cette situation d'anéantissement et de domination étrangère»²⁵. Cette situation de la nation s'appelle la division; il s'agit non seulement d'une division territoriale, mais également d'une division idéologique: libéralisme en Allemagne de l'Ouest, socialisme en Allemagne de l'Est et neutralité en Autriche. Pire que la division, l'objectif principal des vainqueurs du Reich était la défaite allemande et cette défaite n'a été véritablement atteinte que dans la destruction de la conscience nationale allemande, à telle enseigne que «nous ne pouvons plus nous regarder nous-mêmes»²⁶.

B. Willms pense que, seul l'idéalisme radical peut opérer le retour aux sources traditionnelles allemandes. Il se présente comme la seule réaction politique adéquate face aux vainqueurs. Il signifie la reconstruction de la conscience de soi et devient la tâche principale de toute philosophie qui se veut encore allemande. Le philosophe n'est pas seulement le fils de son époque, mais l'enfant de sa patrie: la nation, elle, c'est la réalité globale de l'existence politique des hommes, dans la mesure où la conscience de soi comme réponse politique à une situation de défaite. Elle est une nécessité dans laquelle non seulement la philosophie et la politique, mais également la pensée et l'histoire allemandes, conçues comme une histoire nationale, se rejoignent²⁷.

Que signifie le concept d'idéalisme radical? B. Willms ne le définit nulle part. Toujours est-il qu'il s'agit d'un retour à l'idéalisme allemand. S'il en est ainsi, deux questions se posent. Premièrement: pourquoi introduire l'adjectif *radical*, surtout si nous tenons compte du fait que le problème de l'identité est un des grands thèmes de l'idéalisme allemand? S'agit-il de «radicaliser» le problème de l'identité tel qu'il se posait dans l'idéalisme allemand? Si oui, que veut dire «radicaliser» dans ce contexte précis? Deuxièmement: l'idéalisme allemand, représenté par Kant, Fichte et Hegel, ne s'était-il pas enrichi d'autres traditions philosophiques? Aurait-il été possible sans apports extérieurs?

Le moins qu'on puisse dire, c'est que B. Willms a une notion très particulière de l'idéalisme allemand. Tout se passe comme si les philosophes

allemands n'avaient pensé que dans les strictes limites de la nation - au lieu de celles de la raison - sans aucune prétention à l'universalité. On peut également se demander si le nationalisme allemand que défend B. Willms s'oppose forcément au libéralisme, idéologie des vainqueurs. Si le régime politique libéral ne s'oppose pas a priori à l'identité nationale allemande, pourquoi entreprendre une critique du libéralisme au nom d'une prétendue identité allemande?

Qu'est-ce qui, dans les deux positions qui caractérisent cette querelle, celle de Nolte, de Hillgruber, de B. Willms d'un côté, et celle de Habermas, de l'autre, nous autorise à opérer un rapprochement entre les moments significatifs du discours identitaire allemand du 18^{ème} siècle et du 19^{ème} siècle?

Malgré la particularité de son contexte, le discours de l'identité nationale allemande tel qu'il s'inscrit dans le cadre de la querelle des historiens, présente des analogies inestimables avec les principaux moments de ce qu'il conviendrait d'appeler la question de l'identité nationale allemande au 18^{ème} siècle et du 19^{ème} siècle, plus précisément pendant la Révolution française et plus tard sous le règne de Napoléon. Il est non seulement possible de repérer des positions comme celles de Hillgruber et Nolte (exception faite de l'avènement du fait particulier du National-socialisme) mais encore d'y trouver des thèmes analogues à celui des auteurs présentés ici.

On notera, dans cette perspective par exemple, la différence qui oppose Herder à Kant au sujet de la conception de la Nation. Alors que Kant voit dans *l'Histoire universelle d'un point de vue cosmopolite*, toutes les nations s'acheminer vers une conception républicaine - et donc se définissent comme des associations auxquelles on adhère par la simple volonté d'appartenance, Herder considère la Nation sur le mode d'une monade qui, même dans sa particularité, renferme des valeurs universelles et représente ainsi l'universel dans le particulier²⁸. Conception différente de celle de certaines philosophies des Lumières, mais qui constitue une véritable synthèse entre la pensée romantique de la nation et celle des Lumières, dans la mesure où dans son repli sur elle-même, dans sa qualité de monade s'opère tout de même une intégration de la particularité des autres nations et de ce qui fait d'elles des nations spécifiquement humaines²⁹.

On comprend dès lors pourquoi la conception herderienne de la nation n'obtienne pas l'adhésion des représentants de la tendance romantique étant donné que celle-ci implique un repli de la nation sur elle-même et s'identifie à un concept de la nation-génie. Aussi pour Justus Möses par exemple la nation conçue sur le modèle herderien est-elle nécessairement abstraite et vide, dans

la mesure où elle ne correspond pas à une entité purement historique formant la totalité des mœurs et des institutions³⁰.

August Wilhelm Rehberg développera les mêmes idées dans les *Recherches sur la Révolution française* (1793). Le moment décisif de la conception romantique de la nation se retrouvera chez Ernst Moritz Arndt, Adam Müller, Fichte, Hölderlin, Hegel, etc... lors de l'invasion de l'Allemagne par les troupes napoléoniennes.

Ernst Moritz Arndt mérite, nous semble-t-il, une attention particulière. Dans son ouvrage *Germanien und Europa*, Arndt s'élevait contre ceux qu'il nomme les **insensés**, c'est-à-dire les partisans de la conception universaliste de la nation, la conception des Lumières:

J'ai dit plus d'une fois ce que je pense de l'universalité des peuples. Me déplaît ce à quoi les autres rêvent et aspirent; un royaume universel et un mélange de tous les peuples qui s'accompagneront d'une humanisation et d'un ennoblissement continuels. Je hais profondément ce mélange sur terre parce qu'il signifie une dissolution, c'est-à-dire une mort politique et morale des différentes nations³¹.

Le fond de sa pensée se précisera davantage dans l'ouvrage *Katechismus für den deutschen Kriegs- und Wehrmann* (1813), (paragraphe 12) *Von Freiheit und Vaterland*:

Là où le soleil de Dieu a brillé pour toi pour la première fois
Là où les étoiles du ciel ont scintillé pour toi pour la première fois
Là où ses éclairs t'ont révélé pour la première fois sa toute puissance
et ses vents impétueux ont traversé avec une sainte frayeur ton âme
C'est là ton amour
C'est là ta patrie.

Arndt ira plus loin. Pour lui l'Allemagne était le terrain où les grandes cultures médiévales ont pu prospérer. D'aucun peuple, écrivait-il, n'ont émergé autant d'inventeurs que du mien. Et, si l'Allemagne n'a pas autant d'artistes que la France et l'Italie c'était pour Arndt à cause du climat et d'une sorte de lourdeur naturelle.

Cette reconnaissance des limites de la contribution nationale allemande à la culture européenne se double, par moment, de l'idéalisation de l'Allemagne

et s'accompagne, dans certains passages du *Katechismus für den teutschen Kriegs - und Wehrmann* d'une agressivité peu commune:

*Das ist des deutschen Vaterland
 Wo Zorn vertilgt den welschen Tand
 Wo jeder Franzmann heisset Feind
 Wo jeder Deutsche heisset Freund
 Das sol es sein
 Das ganze Deutschland sol es sein.*

Le catéchisme atteint son paroxysme dans un appel solennel adressé aux Allemands en vue de faire front commun contre le Français, si possible au prix du sang. Dans son pathos national, Arndt s'écriera dans *Germanien und Europa*, «Qui de mon peuple versera le premier le sang du Français» (*Franzosenblut*).

Excepté le ton agressif, qui se comprend aisément dans le contexte de l'invasion de l'Allemagne par Napoléon, l'ensemble des thèmes de la conception romantique de la Nation se retrouve dans les œuvres de E.M. Arndt. Mais au-delà de Arndt et de l'illustration qu'il constitue de ladite logique anti-moderne de la nation, force est de constater dans les œuvres de Willms la même thématique romantique.

Lumières et romantisme, les deux logiques que nous avons essayé d'illustrer sommairement ici sont également bien documentées par les philosophes comme Hans Ebelin, Habermas et Dieter Henrich. Si la *Neue Rede an die deutsche Nation* de Hans Ebelin peut-être opposée à la *Die Nachholende Revolution* de Jürgen Habermas, dans la mesure où Hans Ebelin ne fait que reprendre le titre du livre de Fichte, *Rede an die deutsche Nation*, l'ouvrage de Dieter Henrich, *Die eine deutsche Republik* par contre s'inscrit dans le cadre d'une vocation particulière de l'Allemagne en tant que communauté de culture en Europe et dans le monde. L'idée de la communauté de langue et de culture n'est pas encore réalisée, et ne saurait être réalisée, par la simple référence à l'existence, depuis plus d'une quarantaine d'années, d'une constitution démocratique.

Notes

1. *Eine Republik Deutschland*, Francfort, 1990.
2. *Neue Reden an die deutsche Nation*, Freiburg/Munich, 1984.
3. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, éd. par R. Zappen, Droz, Genève, 1970, p. 126.
4. Alain Renaut, «Les deux logiques de l'idée de nation», *État et Nation, Actes du Colloque de Mai 1988*, Centre de Philosophie Politique et Juridique, Université de Caen, vol. 14 (1988), pp. 13-15.
5. A. Renaut, op. cit., p. 15.
6. Les tout récents événements qui ont conduit à la réunification de l'Allemagne semblent occulter le problème de la *Vergangenheitsbewältigung*. Mais celui-ci ressurgit encore de temps à autre dans les débats politiques.
7. *Devant l'histoire. Documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, 1988, p. 29.
8. Comme le souligne tout récemment encore Jürgen Habermas dans une interview accordé à J.-M. Ferry, la Nation allemande c'est la totalité des peuples de cultures allemandes. Il s'agirait donc, en plus de l'Allemagne réunifiée, de la Suisse alémanique, de l'Autriche, du Tyrol, du Luxembourg, d'une partie de la Belgique etc....
9. Ibid., P.M.
10. Ibid., p. 10.
11. Ibid., p. 21.
12. Voir l'important ouvrage qu'il a publié à ce sujet: *Der europäische Bürgerkrieg*
13. Ibid., p. 21.
14. Ibid.
15. Ibid., p. 54.
16. A. Hillgruber, *Zweierlei Untergang* (Double anéantissement), Munich, 1986, pp. 24 sq.
17. J. Habermas, *Devant l'histoire*, éd. du Cerf, Paris 1988, pp. 48-49. Lire également Jürgen Habermas, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1990; plus

particulièrement le chapitre 5 : *Verfassungspatriotismus - in allgemeinen und in besonderen*, pp. 148-224 et du même auteur les articles publiés sous le titre : *Stichworte zur «Geistigen Situation der Zeit»*. Vol. 1 et 2, Frankfurt/M, Suhrkamp.

18. B. Willms, *Die Deutsche Nation*, Cologne, 1982.

19. Ibid., pp. 61 sq.

20. *Die Deutsche Nation*, p. 62.

21. Ibid.

22. B. Willms, *Idealismus und Nation*, Munich, Vienne, Paderborn, 1986.

23. Ibid., p. 10.

24. Ibid., p. 9.

25. Ibid., p. 9.

26. Ibid., p. 14.

27. Ibid., p. 17

28. Johann Gottfried Herder, *Idée pour une philosophie de l'histoire de l'humanité*, Vol. 2, Livre 15, 3.

29. «Les nations, dira Herder, se modifient selon le lieu, le temps et leur caractère interne; chacune porte en elle l'harmonie de sa perfection, non comparables aux autres ... Cependant nous voyons chez tous un seul principe agir, à savoir une raison humaine.» *op. cit.*, éd.

30. Voir à ce sujet la critique que Justus Möser fait de la Révolution française, plus particulièrement l'article : «Wann und wie mag eine Nation ihre Konstitution verändern?» (Quand et comment une Nation peut-elle changer sa constitution?), in *Vermischten Schriften I*, 335, 1791.

31. Ernst Moritz Arndt, *Germanien und Europa*, Altona, 1803, Stuttgart, Aurich, 1940.

«Nous sommes tous des juifs allemands!»
L'identité et la langue

Alexis Nouss
Université de Montréal

Mai 68, Paris. Formule péjorative lancée à l'endroit d'un des meneurs de la lutte étudiante, Daniel Cohn-Bendit, l'expression fut reprise et valorisée positivement comme un slogan d'identité et de solidarité lors de manifestations: «Nous sommes tous des juifs allemands!» Slogan marquant dont je constate ne pas être le seul à garder l'entêtant souvenir. Danielle Seleskovitch, théoricienne de la traduction, dans un texte s'attachant à distinguer le signifié du sens et à indiquer l'importance des connaissances extra-linguistiques dans la compréhension et la traduction d'un message, rapporte: «En toutes circonstances, des connaissances externes à la langue se greffent sur le signifié qu'elle énonce. Lorsqu'en mai 68, j'entendais la foule scander "Nous sommes tous des juifs allemands", je comprenais cet énoncé non seulement parce que je savais le français mais aussi parce que je vivais les événements de ces journées.»¹

L'exemple est excellemment choisi puisque l'énoncé en tant que tel ne cesse d'être énigmatique mais l'explication pourrait être menée plus loin: les connaissances extra-linguistiques ne s'arrêtent pas au vécu des barricades du Quartier latin et la profondeur de ce qu'elles évoquent irrigue la richesse connotative du message. Certes, l'expression renvoie directement à l'origine biographique de Cohn-Bendit et sa revalorisation dénonce la visée xénophobe de son emploi initial. Mais au-delà de ce premier niveau s'affirme une référence aux persécutions de la période nazie destinée à ne pas laisser au gouvernement gaulliste, adversaire politique des combattants de mai, le lien exclusif avec la lutte anti-fasciste. L'affrontement cesse alors d'être cantonné aux revendications estudiantines et sociales pour s'énoncer dans un courant discursif plus large, chargé d'une tradition idéologique et historique.

Mais il est encore un troisième niveau d'interprétation, plus troublant, plus difficile à saisir, qui naît de l'association même des deux vocables, des deux identités. Il s'en dégage une tension entre conflit et complémentarité, ouvrant la possibilité d'une harmonisation fertile ou d'une féroce déchirure.

Dans le cadre d'un débat sur les mythes et les enjeux de l'ethnicité, pourquoi choisir l'exemple des juifs allemands? Et d'abord, s'agit-il entre les deux identités d'un rapport ethnique, d'une relation qui pose la question de l'ethnicité? Oui si l'on dépasse la simple problématique de l'identité nationale. Ainsi que l'indique Saussure, «le lien social tend à créer la communauté de langue et imprime peut-être à l'idiome commun certains caractères; inversement, c'est la communauté de langue qui constitue dans une certaine mesure l'unité ethnique.»² C'est ce lien dialectique, fondateur d'ethnicité, avec et par son articulation linguistique, que la question des juifs allemands permet d'interroger.

Aussi parce qu'il suffit de dire «juifs allemands» pour que surgisse à l'esprit une constellation (terme emprunté à Walter Benjamin) très particulière dont l'influence ne cesse de nourrir la réflexion -- ou la mode culturelle toujours en quête de panthéons -- contemporaine. Je fais référence évidemment à cette mouvance de penseurs et d'artistes dont les origines géographiques recouvrent les territoires des pays germanophones européens et dont la chronologie débute avec la fin du 19^{ème} siècle pour s'achever vers le milieu du nôtre. Les noms sont si connus que leur citation tient d'une litanie référentielle chère à notre modernité critique et théorique: Freud, Kafka, Zweig, Roth, Broch, Benjamin et aussi Adorno, Arendt, Marcuse. Cessons là l'effet-catalogue qui n'est qu'un effet de mort.

Au-delà d'une dimension qu'on pourrait considérer anecdotique, la question des juifs allemands -- oserais-je dire la question judéo-allemande? -- ouvre une problématique spécifique susceptible d'éclairer notre interrogation. En distinguant soigneusement langue et langage, j'en poserais les termes de la manière suivante. La figure du juif allemand peut être considérée comme paradigmatique des tensions inhérentes à toute construction identitaire en raison de deux postulats: parce que c'est dans la langue juive qu'a été avancée pour la première fois dans la culture occidentale la définition (mythiquement figurée par sa création) fondamentale de l'être humain par le langage et parce que c'est dans la langue allemande qu'a été tentée pour la première fois dans l'histoire occidentale la négation (concrètement exprimée par son extermination) totale de l'être humain par le langage.

Il suffira pour expliciter cette dernière proposition de renvoyer aux travaux qui ont montré comment la machine d'élimination nazie opérait d'abord rhétoriquement en dé-qualifiant de leur humanité les futures victimes, en les déshumanisant par le biais des désignations langagières, afin de faciliter et déculpabiliser leur assassinat. Si elles sont vermine ou microbes, il devient permis et normal de s'en débarrasser.

Le juif allemand est alors le sujet qui voit son identité reposer sur deux instances opposées, deux appartenances irréconciliables. Le chiasme que nous voyons ainsi se dessiner est d'autant plus écartelant que la culture allemande a été depuis la fin du 18^{ème} siècle celle qui a infatigablement et profondément interrogé, politiquement et philosophiquement, la question de l'identité, pour des raisons à la fois culturelles et socio-historiques: identité individuelle, collective, nationale, ethnique.

Fusion ou fracture entre judéité et germanité, entre langues juive et allemande, fusion ou fission de l'affirmation identitaire au sein même de l'individu. Le destin des juifs allemands révèle de manière exemplaire ce qui se joue, ce qui est joué (y compris au sens de dupé) dans la question de l'ethnicité. Le faisceau d'hypothèses suivant pourrait grossièrement le résumer.

La germanité des juifs allemands passe par le langage, par la langue allemande. Le rapport des juifs allemands (plus exactement: germanophones) à la germanité est semblable au rapport du langage à la conscience, notamment à la conscience identitaire.

Il montre que:

- l'identité est construite.
- l'identité est structurée comme un langage - inutile de signaler l'emprunt paraphrastique -, dans la course (ou la fuite) incessante des signifiants.

- l'identité est structurée comme une langue double, une langue à deux bouches, langue duelle comme l'aigle bicéphale austro-hongrois qui veillait sur le destin des cultures où naquirent Freud et Kafka.

C'est essentiellement ce dernier point que nous voudrions ici développer à l'aide de quelques exemples empruntés à la constellation mentionnée plus haut. Car il nous ramène à l'histoire et donc à l'actualité. En effet, devant cette dualité, cette mouvance incessante, incontrôlable, dangereuse, l'identité se sentant menacée aura recours à l'institutionnalisation linguistique (dictionnaires et académies) et sociale (structures étatiques fortes) affermie de procédures d'exclusion.

Hannah Arendt nous fournit un témoignage très précieux à cet égard. Dans un entretien avec le journaliste Günter Gauss, à une question qui l'interrogeait sur son départ de l'Europe et son choix de vivre aux Etats-Unis, sur ses regrets, ses manques, elle répondait: «L'Europe pré-hitlérienne? Je ne peux pas dire que j'en ai aucune nostalgie. Ce qui en est resté? Il en est resté la langue. [*Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache.*] [...] J'ai toujours refusé, consciemment, de perdre ma langue maternelle. J'ai toujours maintenu une

certaine distance tant vis-à-vis du français que je parlais très bien autrefois, que vis-à-vis de l'anglais que j'écris maintenant. [...] Il y a une différence incroyable entre la langue maternelle et toute autre langue. Pour moi, cet écart se résume d'une façon très simple: je connais par coeur en allemand un bon nombre de poèmes allemands; ils sont présents d'une certaine manière au plus profond de ma mémoire, derrière ma tête, *in the back of my mind*, et il est bien sûr impossible de pouvoir jamais reproduire cela! [...] La langue allemande, c'est en tout cas l'essentiel de ce qui est demeuré et que j'ai conservé de façon consciente. -- *Gaus*: Même aux temps les plus amers? -- *Arendt*: Toujours. Je me disais: que faire? Ce n'est tout de même pas la langue allemande qui est devenue folle! Et en second lieu: rien ne peut remplacer la langue maternelle.»³

«*In the back of my mind*», dit-elle, et en anglais, alors qu'elle insiste à deux reprises sur la conservation *consciente* de la langue maternelle. C'est avouer la complexité de l'investissement psychique de cette construction. Rien ne peut remplacer la langue maternelle, le sujet ne veut pas la perdre, sachant qu'il entretient avec les autres langues un rapport toujours distant, fût-il quotidien, mais cependant le lieu de cette essentialité irremplaçable se tient *in the back*, dans la couche profonde, dans la strate enfouie. Et comment se dévoile-t-elle? Par la connaissance de poèmes, le poétique, la langue du langage, son essence -- nous reviendrons avec Paul Celan sur ce rôle de la poésie --, une langue donc qui ne se parle pas au niveau du conscient mais s'exprime du plus profond, et l'exprime en même temps. Or il n'y a pas là folie: la déraison ne peut toucher la langue, précise Arendt. Le fonctionnement duel, en paliers, de l'identitaire linguistique releverait d'une normalité qui se dévoilerait dans des situations et conditions spécifiques telles que celles que nous interrogeons.

Le psychanalyste Gérard Haddad, dans une introduction à l'autobiographie d'Eliezer ben Yehouda, le père de la langue hébraïque moderne, trace une piste aux jalons fort utiles. Il s'agit bien d'identité ethnique puisqu'à partir de l'héritage de l'hébreu biblique et liturgique, ben Yehouda va opérer une renaissance linguistique qui précédera ou accompagnera une renaissance nationale, qui en tout cas lui sera intrinsèquement liée. Auparavant l'hébreu était une langue de communication entre des individus appartenant à des systèmes culturels différents; la religion assumait parfaitement la fonction de son étymologie puisqu'elle offrait le moyen linguistique de la relation interpersonnelle. Mais ce lien linguistique appartenait encore trop à la sphère du religieux pour servir de symbole unitaire et identitaire. Ben Yehouda sort l'hébreu de cette sphère et l'investit tout autrement. «Après ben Yehouda, écrit Haddad, le sabra [le juif israélien né en Israël] n'utilisera plus l'hébreu comme

un outil. Celui-ci devient le lieu langagier, la "dit-mansion", où il habite, rêve et copule. En elle jaillira désormais pour un sujet de l'hébreu, sa parole, dans sa singularité. Pour être dans l'inspiration de Lacan, l'hébreu réoccupe pour un groupe d'hommes donnés, plusieurs millions déjà, cette place du Grand Autre qui n'a pas d'au-delà, lieu et horizon où se ferme toute pensée.»⁴ Nous reviendrons sur cette fermeture-là dans la mesure où elle pourrait signifier la limitation d'un lieu alors que l'identité fonctionnerait plutôt comme un objet de désir pour un sujet condamné à la non-fixation, à l'errance entre les langues.

Il est important pour l'heure d'indiquer que cette émergence de l'hébreu moderne procède d'une genèse très particulière. Ben Yehouda est en effet enfant de la *Haskala*, le mouvement d'émancipation juive de la fin du 18^{ème} siècle et du début du 19^{ème} siècle, calqué sur l'*Aufklärung*, les Lumières, dont l'ambition était de donner une nouvelle identité -- européenne, politique, nationale, rationnelle -- au judaïsme des ghettos. Or ce mouvement se développe d'un point de vue linguistique dans deux directions: il abandonne le yiddish pour épouser, d'une part, la langue de la modernité, le russe et surtout l'allemand, mais aussi, d'autre part, pour retrouver et moderniser la langue antique, l'hébreu, comme outil d'affirmation culturelle et nationale. Le sionisme et l'aventure de ben Yehouda en résulteront, de même que la constellation juive allemande s'inscrira dans la continuité et au terme de ce mouvement.

Le phénomène n'est donc pas un mouvement linéaire de dépassement mais une explosion, un éclatement dont la conscience juive gardera désormais la tension. L'identité juive s'acquiert deux pôles linguistiques: l'allemand (le russe, le polonais, etc.) et l'hébreu. Deux nouvelles langues maternelles? Est-ce tout simplement possible? En fait, dans le schéma linguistico-identitaire, les deux langues nouvelles vont occuper les deux rôles classiques du répertoire psychique tel que rappelé par Haddad: fonction paternelle et fonction maternelle.

La langue hébraïque va être comprise comme expression de la loi et du père, de la Loi du père. Le «Nom du père» est introduit, réintroduit dans l'économie psychique d'un peuple après l'avoir été sur la scène individuelle de ben Yehouda (son autobiographie est bouleversante à cet égard). La langue du père est celle d'une histoire désormais réinvestie où le peuple juif entend se redéfinir comme sujet, culturel ou politique, langue à la fois du passé et du futur⁵. Ce qui, en regard, assumera désormais le rôle entaché de nostalgie de la figure maternelle est la langue autre (celle qui était, face au yiddish, celle des autres), devenue maternelle mais conservant son altérité. Lacoue-Labarthe le précise ainsi pour Celan: «... il était de naissance allemande, né dans cette langue: en un sens ancien, et naturellement perdu, de nationalité allemande. Ce

qui n'excluait en rien qu'il fût d'une tout autre origine, ou plus exactement d'une tout autre tradition. Aussi sa langue est-elle toujours restée la langue de l'autre, une autre langue mais sans "autre langue" (antérieure et non pas latérale) à laquelle la mesurer.»⁶ Ce dernier point devant être relativisé puisque pour Celan aussi l'hébreu va peu à peu intervenir comme «autre langue»⁷.

Kafka illustre parfaitement cette ambivalence linguistique où la présence/absence d'une langue autre (pas n'importe quelle autre langue mais une langue dont l'altérité est essentielle, notamment sous son aspect d'inaccessibilité, d'impossibilité) agit comme un constant rappel de ce que la langue maternelle n'est finalement qu'un emprunt et il est significatif que pour le montrer Kafka choisisse l'exemple du mot «mère» dans une célèbre page du *Journal*: «Hier, il m'est venu à l'esprit que si je n'ai pas toujours aimé ma mère comme elle le méritait et comme j'en étais capable, c'est uniquement parce que la langue allemande m'en a empêché. La mère juive n'est pas une "Mutter", cette façon de l'appeler la rend un peu ridicule (le mot *Mutter* ne l'est pas en soi puisque nous sommes en Allemagne); nous donnons à une femme juive le nom de mère allemande, mais nous oublions qu'il y a là une contradiction, et la contradiction s'enfonce plus profondément dans le sentiment. Pour les Juifs, le mot *Mutter* est particulièrement allemand, il contient à leur insu autant de froideur que de splendeur chrétiennes, c'est pourquoi la femme juive appelée *Mutter* n'est pas seulement ridicule, elle nous est aussi étrangère.»⁸ Les choses se compliquent encore chez Kafka -- et sont, de fait, plus compliquées -- dans la mesure où son identité est hantée d'une troisième langue, le yiddish, l'ancienne langue maternelle, qui redevient d'une certaine façon langue maternelle en ce qu'elle est langue du désir, langue fantasmatique. Nous ne nous attarderons pas sur le débat des statuts respectifs de l'hébreu et du yiddish chez Kafka⁹, mais retiendrons avec Henri Meschonnic que pour Kafka comme pour Walter Benjamin, l'hébreu a fonctionné comme une «langue-allégorie», c'est-à-dire une langue de l'inaccessible et de l'inachevé, langue du père en cela dans une stricte interprétation freudienne.¹⁰

Benjamin aussi nous montre que les choses linguistiques ne sont pas si simples puisque dans son cas encore intervient une troisième langue, la langue de la traduction -- le français en l'occurrence --, celle qui est traduite mais aussi, dans la philosophie benjaminienne celle qui, dans et par le processus de la traduction/confrontation, «traduit» également l'allemand en ce qu'elle l'oblige à dévoiler des possibilités d'expression latentes ou occultées. Qu'on ne s'arrête pas au fait que Benjamin traduise le français, Baudelaire, Proust, alors que Kafka pose l'impossibilité de traduire le yiddish dans son célèbre *Discours sur*

*la langue yiddish.*¹¹ La difficulté se résoud du mot de Rosenzweig: «Seul celui qui est profondément convaincu de l'impossibilité de traduire peut s'en charger.»¹² Dialectique du possible/impossible d'autant plus pertinente pour Benjamin qu'elle est familière de sa pensée: qu'on se souvienne du célèbre «Pour les désespérés seulement nous fut donné l'espoir» qui vient clore sa réflexion sur les *Affinités électives*.¹³ Cette dialectique se retrouve au demeurant dans une certaine pensée de la traduction élaborée à partir du texte de Benjamin, «La tâche du traducteur». Derrida l'articule autour du couple conceptuel intraductibilité / traduisibilité: l'intraductibilité peut être appel à la traduisibilité car elle est garante du non-épuisement définitif du sens.¹⁴ Cette réflexion permet d'éclairer une donnée connue de la pratique et de la théorie de la traduction en rapport direct avec notre propos, à savoir que le traducteur ne doit pas être parfaitement bilingue mais traduire vers une langue qu'il possède mieux que l'autre, sa langue maternelle en général. Le couple langue de départ/langue d'arrivée peut alors se redéfinir dans notre schéma langue paternelle (connue mais avec une distance) / langue maternelle (connue parfaitement, intimement pourrait-on dire). La traduction perd alors sa représentation de trajet -- du départ à l'arrivée -- avec ce qu'elle comporte de danger de fixation hiérarchique (l'arrivée se comprenant comme un succès, une victoire, vouant à l'oubli le départ) pour incarner un transport (y compris au sens émotionnel), notion qui unit contenu et contenant, ou mieux un rapport (y compris au sens inter-personnel) selon le terme de Meschonnic: «De même la tâche du traducteur est de produire un passage qui reste passage. Non, comme le veut l'idée courante, une arrivée, mais un *rapport demeuré rapport*. Il ne se termine pas en transport, de langue. Il reste en chemin, pour faire sentir le chemin.»¹⁵

Négligeant pour l'instant la question de la troisième langue (sauf à avancer que c'est peut-être elle qui permet le couple maternel/paternel), citons l'étonnante image qu'emploie Benjamin à plusieurs reprises dans sa *Correspondance* pour figurer son rapport aux langues. Comme chez Arendt, elle met en avant la dimension inconsciente du processus mais remplace la spatialité linéaire par un effet de circularité. Le premier passage est tiré d'une lettre à G. Scholem:

Ce qui m'a le plus vivement touché dans ta lettre, c'est l'idée que, si et dans la mesure où le monde juif dans ma pensée doit un jour sortir de son état de latence, il vaut mieux pour l'instant le laisser dans l'ombre et faire du temps que je passe et de l'enseignement

que je trouve à l'étude -- peu importe les noms -- du français et de l'allemand comme une enceinte dressée à l'entour. Ceci rejoint absolument ma volonté la plus profonde dont, je dois l'avouer, je n'avais pas encore conscience jusqu'ici. ¹⁶

Le second extrait provient d'une lettre adressée à H. von Hofmannsthal où il lui confie la proposition de l'Université de Jérusalem d'accorder à Benjamin un poste d'enseignant en littérature française et allemande à condition d'acquérir en deux ou trois ans la connaissance de l'hébreu:

(Mais ce faisant l'idée n'est pas tant de fixer de manière inamovible le domaine de mes études; c'est au contraire dans l'intention de me rapprocher de manière très organique des choses juives et de laisser totalement ouverte la question de savoir jusqu'où cela peut aller.) En ce qui me concerne, je puis parler de ces cas rares où des désirs, à moi-même presque encore inconscients sous cette forme, sont appelés par leur nom et orientés selon une perspective. Rien ne répondrait davantage à ce qui m'est le plus intime que de commencer à l'abri de mes travaux actuels, d'acquérir, grâce à l'étude ne serait-ce que des éléments linguistiques et même techniques et de laisser tout autre chose en repos derrière cette enceinte protectrice.¹⁷

Ces passages appellent deux remarques: l'image de l'enceinte accentue la dimension d'inaccessible, de sacré, de l'hébreu et la formulation de Benjamin place en quelque sorte l'hébreu dans une sphère en dehors du déroulement historique. Par ailleurs, quand Arendt évoquait sa langue cachée, secrète, c'est de l'allemand, sa langue maternelle, qu'elle parlait alors que pour Benjamin, il s'agit de l'hébreu, langue non connue, à apprendre, paternelle en ce sens. Loin d'entraîner une confusion, ce rapprochement nous permet de comprendre que pour Arendt la langue maternelle a acquis un statut de langue paternelle, référentielle et lointaine quoique familière. De fait, installée aux États-Unis, elle rédigeait ses livres en anglais, ce qui prouve la maîtrise qu'elle possédait de cette langue. Cet exemple précise la nature du couple linguistique maternel/paternel que nous proposons: il ne s'agit pas de données biographiques mais d'instances d'investissement psychologique inscrites dans une dynamique mouvante et évolutive. Raison pour laquelle nous privilégions plus haut le terme de rapport. Considérer la traduction comme un rapport (et la situation des juifs

allemands les mettait constamment en position de traducteurs) explique que le passage à la langue autre défamiliarise, dénaturalise le rapport confortable et rassurant à la langue première, à la langue maternelle, ainsi que Paul de Man nous le donne à comprendre dans un commentaire de Benjamin.¹⁸ De même, considérer l'identité comme un rapport, entre langues maternelle et paternelle, la définit comme occupant un espace, nourrissant un dialogue entre ces deux langues. Ce qui permet de lever l'objection de l'absence de langue paternelle alors que tout le monde se reconnaît une langue maternelle. C'est précisément la fonction de l'identité -- qui n'est pas une donnée immuable, un objet, un produit mais une production, une fabrication (processus et résultat) -- que de se trouver une langue autre, toujours autre, comme les signifiants du langage qui ne se définissent que d'autres signifiants: dans le rapport à autrui et dans le rapport à l'histoire.

Le concept de rapport éclaire également la notion benjaminienne de *reine Sprache*, la langue pure, concept central de sa philosophie du langage. Espace de l'entre-langues qui n'est pas de l'ordre du vide, du manque mais au contraire du plein que les langues particulières expriment par défaut et qu'elles dessinent et emplissent de leurs rapports, que la traduction par définition sert à dévoiler, qui est comme le fondement de chaque langue particulière et qui désigne parfaitement aussi le fondement de l'identité, dénonçant par là-même la prétention à toute revendication identitaire figée.

Comme une errance en somme, un exil, un exode mais dont la valeur résiderait dans la permanence. Non pas une errance vers quelque chose, quelque part, un exil de quelque chose, quelque part, mais un exode fondé sur son propre mouvement. Ce qui nous ramène à Kafka et à son image du désert où le but du chemin est le chemin lui-même, de même que pour Benjamin le langage ne communique que sa capacité à communiquer. L'intention ne se déploie qu'en elle-même.

Voici ce que nous apprennent les juifs allemands -- eux, nous -- sur leur identité et sur l'identité. Il n'y a d'identité que dans la quête. Non pas la quête d'identité mais la quête de la quête, non pas un questionnement en attente d'une réponse mais un questionnement qui est sa propre réponse.

Mais le problème ne se pose pas qu'en termes ontologiques. L'identité concerne le sujet et à ce titre se doit d'être interrogée dans une histoire. La question de l'identité ethnique des juifs allemands est d'abord une question historique dont il est pertinent de rappeler quelques aspects. Gershom Scholem a lui aussi témoigné de l'influence de sa langue maternelle, l'allemand, sur la formation de sa pensée, notamment dans un article «Juifs et allemands» dont le

titre, avec la césure de son énoncé, est révélateur de sa position. Il situe dans la deuxième moitié du 18^{ème} siècle le tournant décisif dans l'histoire de l'identité judéo-allemande. Jusque là possesseurs d'«une identité évidente et [d'] une histoire millénaire»,¹⁹ les juifs allemands vont alors rencontrer la modernité politique et expérimenter les données problématiques d'une identité conflictuelle. Avec et autour de Moïse Mendelssohn commence un mouvement visant à l'intégration du peuple juif au sein du peuple allemand et la lutte pour les droits civiques des populations juives. À l'image du phénomène engendré par la Révolution française, les Juifs vont disparaître comme groupe ethnique s'ils vont naître comme individus et citoyens. Démarche ambiguë que Scholem appelle «un point de départ complètement faussé» ou «une dialectique sinistre et dangereuse» dans la mesure où l'Allemagne demandait aux populations juives d'abandonner leur spécificité en même temps qu'elle les méprisait de pouvoir le faire. Ce mouvement d'émancipation comportait d'emblée une ambivalence fondamentale dans la mesure où il était entrepris «non pour préserver leurs droits en tant que peuple mais par désir de s'assimiler aux peuples parmi lesquels ils vivaient.»²⁰ Calcul tragiquement erroné puisqu'en fait, les tensions ne diminuèrent pas mais se multiplièrent pour, entre autres, la raison prémentionnée. D'autant que les juifs allemands perdaient leurs repères traditionnels tout en ne maîtrisant pas les nouveaux. Cette fragilité se traduira dans le flottement identitaire qui nous occupe et dont l'issue est connue.

En revanche, l'entrée dans ce monde nouveau entraîna un effet positif qui marqua toute notre histoire culturelle. L'ouverture sociale à la nouveauté opéra comme un déblocage d'une créativité qui jusqu'alors s'était cantonnée aux seuls domaines relevant des pratiques et traditions religieuses, de la liturgie à l'herméneutique. Scholem rapporte à cet égard une intéressante donnée. Pour ces Juifs «sur le chemin de l'Occident», selon son expression, un nom symbolisait toutes les promesses de liberté et d'intégration, le nom d'un écrivain, Schiller, poète national allemand à l'égal d'un Hugo en France. Cette figure fut l'objet d'un tel investissement que nombre de Juifs russes et polonais allèrent jusqu'à adopter le nom de Schiller comme nouveau patronyme, signe de leur nouvelle identité. Le phénomène est d'autant important qu'une ou deux générations plus tard va s'opérer un mouvement contraire tenant du renversement radical. À la fin du 18^{ème} siècle et au cours du 19^{ème} la culture allemande devient donc véhicule de la langue paternelle, elle porte la loi alors que l'identité juive, la langue maternelle, est niée, objet de désir peut-être mais qui doit être tu. Or les descendants de ceux-là inverseront le mouvement: Salomon Rabinowitz devient Scholom Aleichem, Gerhard Scholem devient

Gershom Scholem et Walter Benjamin fantasme sur son nom secret.²¹ C'est désormais la langue paternelle qui se décline en lettres hébraïques et la culture allemande qui s'imprègne de nostalgie.

Le phénomène s'expliquerait de l'échec de la tentative d'intégration. Scholem parle, en termes très sévères, d'aliénation, de soumission, de perte d'identité et constate qu'alors que la vocation juive nous semble être liée -- avec un romantisme ou un esthétisme parfois trompeurs -- aux thématiques de l'errance, de l'exil, du passage, les juifs allemands du 19^{ème} siècle mettaient tous leurs efforts à trouver un enracinement, un «chez soi». Il remarque: «Les Juifs d'Allemagne ne retirèrent aucun avantage de ce qui, aujourd'hui, dans des circonstances très différentes, leur confère une importance positive pour une partie considérable du monde et leur vaut une considération spéciale: je pense à la manière largement répandue de regarder les Juifs comme les représentants classiques du phénomène d'aliénation de la société.»²² Le juif allemand apparaît en fait comme l'objet d'une double aliénation: aliénation à l'égard de sa véritable identité et aliénation à l'égard de l'identité qu'il veut adopter. Tension entre deux appartenances qui se manifeste par une réelle déchirure de la conscience du sujet, déchirure qui devient la conscience du sujet. «Le fait qu'il n'était pas vraiment chez lui, poursuit Scholem, en dépit de l'insistance qu'il pouvait mettre à proclamer qu'il l'était -- le fait d'être sans patrie est parfois considéré aujourd'hui comme un titre de gloire parce qu'il est pris pour l'image de la condition humaine.»²³ Il est permis, nous écartant de la position de Scholem, de considérer effectivement leur statut comme paradigmatique de la construction identitaire dans la mesure où notre modernité a montré que les grands cadres d'inscription ethnico-identitaire ne sont plus aptes à répondre aux crises contemporaines.

Le paradoxe tragique du destin des juifs allemands tient dans ce que le désir d'intégration et d'apport à la culture allemande fut interprété exactement à l'inverse par la population allemande: comme un désir de destruction. Paradoxe qu'un Stefan Zweig, dans ses mémoires, *Le monde d'hier - Souvenirs d'un Européen*, indique ainsi: «Maintenant que la grande tempête l'a fracassé depuis longtemps, nous savons positivement que ce monde de la sécurité n'était qu'une construction de songe. Pourtant mes parents l'ont habité comme une maison de pierres.(...) Leur genre de vie me paraît typique de cette "bonne bourgeoisie juive" qui a enrichi la culture viennoise de tant de valeurs essentielles (et qui, en récompense, a été complètement exterminée)...»²⁴ Et Zweig consacre des pages vibrantes à la participation des juifs autrichiens à l'essor de la grande culture viennoise, symbiose qu'il compare à celle de

l'Espagne du 15^{ème} (dont l'issue fut aussi placée sous le signe de la catastrophe). «Ce fut justement l'orgueil et l'ambition de la bourgeoisie juive, de paraître là au premier rang et de maintenir dans son ancien éclat la renommée de la culture viennoise. Ils avaient toujours aimé cette ville et s'y étaient acclimatés de toute leur âme, mais ce n'est que par leur amour de l'art viennois qu'ils jugèrent y avoir acquis droit de cité et se sentirent devenus vraiment Viennois.»²⁵ Les rôles publics et politiques leur étant refusés, par prérogatives ou exclusions, ils virent dans le domaine culturel le lieu où opérer leur intégration, d'autant que la monarchie et l'aristocratie, traditionnels mécènes, le négligeaient. Théâtre, musique, littérature, arts plastiques, tous les champs culturels bénéficièrent de l'intérêt de la bourgeoisie juive. Mais l'apport ne se mesura pas qu'au niveau du public: «les Juifs de Vienne étaient devenus des créateurs en art, non certes que leurs productions eussent un caractère spécifiquement judaïque, mais en donnant, par un prodige d'assimilation intelligente et sensible, au génie autrichien, au génie viennois son expression la plus intense.»²⁶ La liste, une nouvelle fois, est connue: Mahler, Schönberg, Hofmannsthal, Schnitzler, Reinhardt, Freud, etc., que Zweig place au coeur de la «renaissance de la culture viennoise» dont les effets n'ont cessé de marquer notre horizon intellectuel et artistique. Cette perspective est précieuse dans notre analyse car elle nous permet de situer le lieu de la fracture identitaire. Scholem le désigne explicitement:

Par le rôle qu'ils avaient joué dans l'économie, les Juifs avaient servi de force de progrès dans le développement de l'Allemagne au 19^{ème}; mais longtemps après que le besoin en eut cessé, ils continuèrent à exercer, spécialement au 20^{ème} siècle, un rôle culturel qui, dès le début, avait suscité le trouble et la résistance et qui ne leur fit jamais aucun bien. (...) Vers le milieu du 19^{ème} siècle, [les Allemands] s'étaient enfin accommodés de l'émancipation politique des Juifs mais ils n'étaient pas pour autant disposés à accepter le libre mouvement qui portait les Juifs à figurer parmi les témoins vivants de la culture. Évidemment, les Juifs, de par leur longue tradition intellectuelle, se considéraient comme bien placés pour jouer ce rôle actif au moment où ils cherchaient à s'intégrer au peuple allemand. Mais c'est là justement ce qui provoqua une résistance appelée à devenir vigoureuse et virulente, et qui devait en fin de compte leur enlever toute chance de voir accepter leur intégration.²⁷

C'est à cette lumière qu'apparaissent clairement les enjeux discursifs de l'ethnicité. L'autre peut être intégré socialement, économiquement, politiquement: le même n'est pas menacé, ses fondements sont solides parce que dissimulés. Mais lorsqu'il s'agit des productions culturelles, des processus d'auto-représentation, l'autre ne peut plus être toléré. Touche pas à ma culture! (D'où la réponse: «Nous sommes tous des juifs allemands».) Le même craint l'autre quand l'autre lui ressemble et la culture est le miroir privilégié où se joue et se donne l'image du double. C'est là que l'Allemagne du rejet repèrera ses Juifs et c'est là que Freud, Krauss, Simmel, Benjamin, les juifs allemands, articuleront leur critique, du lieu même où l'identité leur est refusée: le lieu de la culture et plus précisément du langage. Car il n'est pas vain de rappeler que la *Sprachkritik*²⁸ est pour la majorité de ces intellectuels le domaine qu'ils choisissent comme terrain d'analyse et d'attaque. Puisque c'est autour de la question de la langue -- nous y sommes ramenés -- que leur investissement identitaire s'était opéré.

Lien à la langue dont Adorno témoigne sous la forme d'un douloureux souvenir dans ses *Minima Moralia*, rédigés après la catastrophe du nazisme:

Un soir de tristesse incommensurable, je me surpris à faire usage du subjonctif ridicule et erroné d'un verbe lui-même plus tout à fait correct en haut allemand, et qui fait partie du dialecte parlé de ma ville natale. Je n'avais pas entendu -et encore bien moins utilisé- cette forme erronée et familière depuis mes premières années de classe. Une mélancolie qui m'entraînait irrésistiblement vers les gouffres de l'enfance, réveilla cette résonance ancienne qui attendait, impuissante, en leurs fonds. Tel un écho, le langage me renvoya l'humiliation que m'infligeait l'adversité, en oubliant ce que j'étais devenu.²⁹

Cette méditation prend cependant toute sa dimension, au-delà du biographique, lorsqu'on indique l'aphorisme qui la précède immédiatement: «Les mots étrangers sont les Juifs du langage.»³⁰ L'équation est posée sans complaisance: la langue est comme un lieu, les mots y habitent. Pour la plupart en toute légitimité, par un droit naturel, droit du sol en somme, forts de leur enracinement étymologique ou de leur ancestrale présence. Pour d'autres, l'usage ne les naturalise jamais vraiment, ils sont accueillis, tolérés mais conservent la marque de leur étrangeté qui plus que leur saisie dans le système langagier définit leur nature. Si bien qu'ils tirent leur sens non tant du contexte

que de leur texte d'origine ou plutôt qu'ils acquièrent sens dans le nouveau contexte du fait de leur étrangeté. C'est elle qui devient signifiante, autant que leur contenu sémantique. Leur sémitisme provoque leur sémantisme. Ainsi de l'être juif.

La douleur identitaire saigne sur des plaies langagières. La douleur langagière saigne sur des plaies identitaires. C'est dans le langage que l'identité est blessée. Nul plus que Celan ne l'a vécu et n'en a pensé la déchirure. Cette béance-là fut son tombeau: il nous appartient, il nous incombe aussi surtout, de réfléchir sur ce gouffre dans lequel certains se jettent.

Épilogue: Tombeau de Celan

Que Celan soit celui qui doive ici non conclure mais accueillir -- comme au terme d'un trajet -- notre réflexion, le propos suivant de Lévinas en convaincra. Le philosophe commente la poétique de Celan conçue comme une sortie du moi vers l'autre, trouvant l'autre dans un non-lieu, dans une u-topie, hors de l'humain. Mais cet abandon n'est pas une perte. Au contraire. «Comme si, écrit Lévinas, en allant vers l'autre, je me rejoignais et m'implantais dans une terre, désormais natale, déchargé de tout le poids de mon identité. Terre natale qui ne doit rien à l'enracinement, rien à la première occupation; terre natale qui ne doit rien à la naissance.»³¹

Là où nous parlions de langue maternelle, Lévinas parle de terre natale -- concept fondamentalement ethnique, est-il besoin d'y insister? --, que le sujet acquiert, conquiert en passant par l'autre, exerçant et gagnant sa liberté, en oubliant sa naissance et son identité. Notre langue autre, toujours autre.

Et pour Celan -- comme pour Lévinas le commentant --, le trajet identitaire se fait dans et par la langue. Celan, d'autant plus juif allemand qu'il était juif roumain de langue allemande, sa langue maternelle et la langue associée à la mère. L'identité est structurée comme un langage disions-nous d'entrée, et plus précisément comme un langage double -- langue maternelle, langue paternelle, le désir et la loi. Celan le montre parfaitement puisque de la dynamique du dialogue qu'un Buber articula, mais que toute la tradition juive véhicule, il fait un principe d'écriture, une poétique, la poétique de sa poésie et la poétique de son identité.

Nous ne traiterons ici de cette poétique et ne ferons qu'indiquer qu'un principe majeur en est celui du dédoublement³², structurant les poèmes de *La rose de personne* comme l'*Entretien dans la montagne*. Dans ce dernier texte, l'équation de l'identité et du langage est affirmée avec une force sans précédent,

les locuteurs de l'entretien n'étant que figures grammaticales, personnages en forme de personnes linguistiques: je, tu, il. Éclatement narratif et ontologique que souligne habilement un choix de traduction dans la version de John E. Jackson et André du Bouchet (1971): *Geschwisterkinder* est rendu par «cousins issus de germains», éclairage inattendu à notre présente réflexion.

«Le personnel sera la poésie du poème», écrit Lévinas à propos de la poétique de Celan.³³ Le personnel, la seule instance qui reste après l'écroulement de tous les autres matériaux d'expérience et de pensée dans l'histoire, de tous les autres matériaux et sujets d'écriture. Parce que parler est déjà et toujours aller vers l'autre (et le soi) et que désormais parler représente la seule voie de cette rencontre dans un monde vidé de son humanité. La parole dans la langue traduit et remplace l'être dans le monde, elle devient le lieu de l'identité.

Celan nous amène à un point ultime, un point sublime de la réflexion sur la langue duelle en tant que double de l'identité. Le duel (l'adjectif substantivé appelle à lui un autre sens: l'affrontement, fréquente réalité de la tension identitaire) fonde la valeur de cette langue-là. L'identité entre deux langues: non l'une ou l'autre mais l'une et l'autre, le mouvement de l'une vers l'autre et l'effacement des deux dans ce mouvement. Le pays de l'identité, terre natale c'est-à-dire terre ouverte. «*Il émigre partout, comme la langue*», écrit Celan dans le dernier paragraphe d'un poème dont le titre-incipit *Es ist alles anders*, «Tout est autrement» -- l'être se tient dans l'autrement -- suffirait à marquer l'horizon de notre propos:

comment s'appelle-t-il, ton pays
derrière les monts, derrière l'année?
Je sais comment il s'appelle.
Comme le conte d'hiver, il s'appelle,
il s'appelle comme le conte d'été,
le pays-des-trois-ans de ta mère, c'était lui,
c'est lui,
il émigre partout, comme la langue,
rejette-la, rejette-la,
et tu l'auras de nouveau ...³⁴

Bibliographie

ADORNO, Theodor W., *Mimima Moralia, Réflexions sur la vie mutilée* (tr. E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral), Paris, Payot, 1983.

ARENDDT, Hannah (1980), *Esprit*, numéro spécial, juin 1980.

BENJAMIN, Walter, *Correspondance* (tr. G. Petitdemange), tome I, Paris, Aubier-Montaigne, 1979.

_____, *Essais*, tome I (tr. M. de Gandillac), Denoël-Gonthier, coll. Médiations, 1983.

CELAN, Paul, *La rose de personne* (tr. Martine Broda), Paris, Le nouveau commerce, 1979.

_____, *Strette* (tr. J.E. Jackson et A. du Bouchet), Paris, Mercure de France, 1971.

HADDAD, Gérard, «La psychose inversée» dans BEN YEHOUDA, Eliezer, *Le rêve traversé* (tr. G. et Yvan Haddad), Paris, Éd. du Scribe, 1988.

KAFKA, Franz, *Journal* (tr. M. Robert), Paris, Grasset, 1981.

_____, «Discours sur la langue yiddish», *Préparatifs de noce à la campagne* (tr. M. Robert), Paris, Gallimard, 1980.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, *La poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois, 1986.

LÉVINAS, Emmanuel, *Noms propres*, Paris, Le livre de poche, coll. Biblio/Essais, 1987.

MESCHONNIC, Henri, «L'allégorie chez Walter Benjamin, une aventure juive», *Walter Benjamin et Paris* (sous la direction de H. Wismann), Paris, Le Cerf, 1986.

ROBIN, Régine, *Kafka*, Paris, Belfond, 1989.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1971.

SCHOLEM, Gershom, «Juifs et allemands», *Fidélité et utopie* (tr. M. Delmotte et B. Dupuy), Paris, Calmann-Lévy, 1978.

SELESKOVITCH, Danielle, «De l'expérience aux concepts», *Interpréter pour traduire*, Paris, Didier, 1984.

ZWEIG, Stefan, *Le monde d'hier - Souvenirs d'un Européen* (tr. J.-P. Zimmermann), Paris, Belfond, 1982.

Notes

1. Danielle Seleskovitch, «De l'expérience aux concepts», *Interpréter pour traduire*, Paris, Didier, 1984, p. 98.
2. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1971, p. 305.
3. Hannah Arendt, *Esprit*, n° spécial, juin 1980, p. 30.
4. Gérard Haddad, «La psychose inversée», in Eliezer Ben Yehouda, *Le rêve traversé*, Paris, Éd. du Scribe, 1988, p. 9.
5. Nous ne considérons évidemment pas ici la problématique d'un devenir maternel de la langue hébraïque pour le peuple israélien.
6. Philippe Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*, Paris, Bourgois, 1986, p. 17.
7. Voir sur ce point John Felstiner, «Langue maternelle, langue éternelle (la présence de l'hébreu)» dans *Contre-jour, études sur Paul Celan*, Paris, Le Cerf, 1986.
8. Franz Kafka, *Journal*, Paris, Grasset, 1981, p. 99.
9. Voir sur ce point Régine Robin, *Kafka*, Paris, Belfond, 1989, pp. 27-54.
10. Henri Meschonnic, «L'allégorie chez Walter Benjamin, une aventure juive», in H. Wismann, dir., *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Le Cerf, 1986, p. 722.
11. Franz Kafka, *Préparatifs de noce à la campagne*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 373-374.
12. Cité par Felstiner, «Langue maternelle, langue éternelle», p. 65, *op. cit.*
13. Walter Benjamin, *Essais*, tome I, Paris, Denoël-Gonthier, 1983, p. 124.
14. Voir Jacques Derrida, «Des Tours de Babel», *Difference in Translation* (J. Graham ed.), Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1985.
15. Henri Meschonnic, *op.cit.*, p. 709.
16. Walter Benjamin, *Correspondance*, p. 420.
17. *Ibid.*, pp. 421-422.
18. «Conclusions. Walter Benjamin's "The Task of the Translator"», *Yale French Studies*, vol. 69, 1985, pp. 25-46. voir notre trad. dans *TTR*, Montréal, déc. 1991.

19. Gershom Scholem, «Juifs et allemands», *Fidélité et utopie*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 82.
20. *Ibid.*, pp. 84-85.
21. Voir «Agesilaus Santander», *Écrits autobiographiques*, Paris, Christian Bourgois, 1990, pp. 333 sq.
22. G. Scholem, *op.cit.*, p. 91.
23. *Ibid.*
24. Stefan Zweig, *Le Monde d'hier - Souvenirs d'un Européen*, Paris, Belfond, 1982, p. 22.
25. *Ibid.*, p. 39.
26. *Ibid.*, p. 41.
27. G. Scholem, *op. cit.*, p. 94.
28. Voir George Steiner, *Réelles présences*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 139 sq.
29. Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Paris, Payot, 1983, pp. 106-107.
30. *Ibid.*, p. 106.
31. Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, Paris, Le Livre de poche, 1987, p. 54.
32. Voir sur ce point les essais de Martine Broda et de Stéphane Mosès dans *Contre-jour*, *op. cit.*
33. Lévinas, *op. cit.*, p. 51.
34. Paul Celan, *La rose de personne*, Paris, Le nouveau commerce, 1979, p. 141.

L'Identité wallonne: esquisse d'analyse d'un discours identitaire dans l'Europe actuelle

Marc Angenot
Université McGill

Je voudrais proposer une étude de cas: l'analyse d'un discours nationaliste dans ses formes et ses fonctions actuelles en Europe: le discours wallon. Je ne veux pas m'attarder à l'historique des mouvements nationaux en Belgique, historique largement étudié déjà tant par des publicistes que par des universitaires. Je vais centrer mon analyse sur quelques manifestes, brochures, numéros de revues et pamphlets qui ont réclamé au cours des années 1980 pour la Wallonie la régionalisation accrue, l'autonomie, l'indépendance ou l'autodétermination et ont dénoncé la «tutelle», le «carcan» de l'État belge, l'inadéquation de son fédéralisme, l'imposture des organes exécutifs de la «Communauté française de Belgique», le refus des décisions qui sont prises à Bruxelles.

Je propose de poser une seule question, limitée, il est vrai, mais peut-être essentielle. Comment s'exprime dans les mots l'*identité wallonne* puisque la simple logique fait présupposer que c'est au nom d'une spécificité explicite et irréductible que l'on va dénoncer l'oppression de l'État belge, montrer qu'il brime cette identité et que celle-ci ne peut s'épanouir que maîtresse d'un État particulier et d'un territoire distinct. Sans doute, on pourrait examiner la propagande nationaliste wallonne sous d'autres aspects: ressentiment historique contre la Belgique unitaire et singulièrement contre le peuple flamand majoritaire et politiquement dominant (le nationalisme wallon est exacerbé par quarante années et plus d'affrontements épuisants belgo-belges); revendications, exigences et programmes, antagonistes du reste, visant à doter à la Wallonie de moyens de son «épanouissement»: l'autonomie, l'indépendance.

Cependant, ces récriminations et ces revendications qui occupent une grande place dans les écrits examinés, se trouvent logiquement subordonnées à l'assertion d'une *Identité*, identité qui, du reste, a pour visée de ne pas englober tous les francophones de Belgique, mais les seuls Wallons -- à l'exclusion des citoyens de langue française de la Région bruxelloise.

Je prends donc le cas du nationalisme wallon comme un exemple permettant de poser une question fondamentale: de quels thèmes, de quels arguments les activistes nationaux disposent-ils, dans ce noyau central de leur dispositif idéologique, pour légitimer, par l'évocation d'une spécificité brimée et d'une communauté nationale en quête d'émancipation, leur lutte sécessionniste, leur volonté même de rendre cette identité nationale consciente d'elle-même, leur prétention à «disposer d'eux-mêmes». Une autre question sera posée (loin d'épuiser les analyses possibles): comment l'idéologie nationaliste sensible à la dynamique fédératrice de l'Europe communautaire et désireuse de donner sa place à la Nation wallonne dans cette Europe en devenir, parvient-elle à exprimer sa volonté de repli identitaire tout en se proclamant européenne et, comme il est dit fréquemment, en une formule vague, «ouverte sur le monde».

Ce sont deux questions. Il y en aurait d'autres. Mais il sera déjà malaisé de synthétiser les données sans effacer les variantes ni caricaturer.

J'examinerai surtout des articles et manifestes émanant d'universitaires, de gens de lettres et d'artistes qui envisagent de doter l'activisme wallon d'un «projet culturel», de mandater les créateurs et les penseurs comme chargés de produire des images mobilisatrices et identitaires, ciment d'un consensus national. Un *Manifeste pour la culture wallonne* signé de soixante-quinze noms en 1983 (et contresigné ultérieurement par une centaine d'autres) est à la source d'une production intense de débats autour de l'identité nationale, du peuple wallon, de la personnalité collective, de l'appartenance, de la «psyché communautaire», de l'«affirmation de soi».

«Nous sommes et nous nous sentons être de Wallonie», disent les signataires. Je vais essayer de voir comment ils parviennent à étoffer et à nourrir cette assertion et à conclure en réclamant un «pouvoir» susceptible de faire droit à cette spécificité culturelle. Ce *Manifeste pour la culture wallonne* a été vivement attaqué lors de son lancement par des publicistes anti-nationalistes, notamment par le Bruxellois Pol Vandromme dans un pamphlet, *Les Gribouilles du repli wallon* qui parle de «foutaise», de «romantisme principautaire», de «verbiage rétrospectif et infantile» et juge ce nationalisme culturel anachronique et réactionnaire: «Vous êtes l'arrière-garde de l'ancien temps, vous réchauffant au soleil avare de vos vieilles lunes.» (p. 38)

Il faut aller droit à des propositions de synthèse. Le discours national qui peut abondamment, prolixement dire ce qu'il rejette, dénoncer la tutelle de Bruxelles, l'avidité de la communauté flamande, la négligence de l'État à l'égard des aspirations wallonnes, la volonté d'arracher, pour la Wallonie, la maîtrise de son devenir économique et social, ce discours national, quand il

s'agit de verbaliser cette identité sur laquelle reposent toutes ses revendications, est réduit à ne trouver rien de précis à dire, à ne dire que du ressentiment, des platitudes, des assertions fallacieuses, des tautologies, à asserter des spécificités qui n'ont rien de spécifique, à faire fond sur des banalités indémonstrables. En réalité, - je vais illustrer tout ceci dans un instant, -- l'identité wallonne faute de pouvoir être décrite ou analysée est évoquée, assertée, réitérée en un «Nous» performatif; elle est posée, elle est dite et redite, la propagande nationaliste la fait exister en communiant avec ses partisans dans l'évidence même de l'assertion. Cette identité sans contenu démontrable, ni verbalisable autre que celui d'un sentiment diffus, n'a d'autre réalité que son absence même de délimitation qui la fait osciller entre les deux modes de l'indémontrable, l'évidence et la chimère. La difficulté n'est du reste pas limitée à la thématique de l'identité, à la possibilité d'en produire un discours cohérent, il faudrait encore parvenir à démontrer à partir d'elle qu'on peut et qu'on doit fonder un État, un système politique sur ces traits culturels, ces particularismes et que l'organisation politique actuelle les brime et les opprime.

Venons donc au contenu du discours identitaire. Dans les traditions nationalistes européennes, l'affirmation nationale a trouvé sa justification dans trois grands types d'arguments: un territoire circonscrit plus ou moins bien fixé par une mémoire historique commune, une langue et souvent aussi une religion qui n'était pas celle du voisin ou celle du groupe dominant. La religion est sans pertinence ici (la Belgique ne s'est constituée en État au 19^{ème} siècle que parce que Flamands et Wallons étaient tous catholiques romains). Le territoire est certainement évoqué comme une cohésion géographique ostensible:

De Tournai à Verviers, d'Arlon à Wavre, c'est un seul et même territoire qui va donner contour et profil à l'ensemble qu'il forme. La Wallonie entend désormais exister sur la carte des États comme entité propre. (*Manifeste*, 1983, 2)

Une telle proposition (qui se garde d'inclure Bruxelles dans ses repères géographiques) tient pourtant de l'assertion plus que de l'argument. Ce territoire ne préexiste d'aucune façon historiquement à la création même en 1830 d'un Royaume de Belgique. Faute de pouvoir délimiter ce territoire autrement que comme un vœu, comme la circonscription rendue visible de cette identité indicible, le mythe du territoire doit lui-même être soutenu par des arguments d'une autre nature. Il sert essentiellement à dénoncer la «tutelle» de Bruxelles, -

- ce qui revient encore à constater que l'idéologie nationaliste ne se spécifie bien que par ce qu'elle rejette:

Nous avons pour capitale une ville qui n'est pas wallonne et qui ne souhaite pas se reconnaître comme appartenant à la communauté wallonne. (*Manifeste*, 1983, 2)

Le deuxième grand argumentaire, le plus essentiel aux idéologies nationales de tout acabit, pourrait tenir à la langue. Le mot de «Wallonie», créé par des érudits et activistes régionaux à la fin du siècle passé, est un néologisme qui dérive de «wallon», terme qui désigne un dialecte de l'extrême nord de la langue d'oïl, distinct du picard, du lorrain et du francien. Les dialectes sont demeurés - en l'absence d'une centralisation jacobine -- vivants en Belgique même dans les régions industrialisées et urbaines, assez tard dans le présent siècle. Cependant l'argument de la langue wallonne, s'il était mis de l'avant, serait fragile pour de multiples raisons: (1) le dialecte est partout moribond et dans certaines régions il est entièrement mort; (2) l'aire dialectale wallonne surtout ne recouvre aucunement l'entité politique dénommée «Wallonie»: Mons est, dialectalement, une ville picarde comme l'est Tournai, et Arlon une ville alémanique ou *plattdeutsch*; (3) enfin, les créateurs culturels nationalistes ne se réclament aucunement et pour cause (à l'exception de quelques-uns) d'une langue wallonne ressuscitée: ils se réclament d'une langue et culture françaises, mais suffisamment particulière cependant pour ne se reconnaître ni dans Bruxelles ni dans la France. Le wallon qui s'est «tenacement maintenu» n'est plus qu'un substrat qui colore de ses régionalismes le français courant et dont on se réclame comme d'un facteur de «carnavalisation» (Bakhtine servant décidément à tout usage) qui contamine la langue canonique hexagonale (le wallon est sentimentalement exalté comme cette «langue basse, paysanne et ouvrière [avec] sa capacité de carnavaliser le français noble en le contaminant». J. Dubois, in *Belgitude*, 1989, 161.)

Le wallon est décrit comme la langue de l'«affectivité profonde», langue refoulée mais langue de connivence où censément s'exprime une sensibilité spécifique. (Andrienne, in *Écriture française*, 1984, 18-19). Faute d'être encore effectivement une langue véhiculaire, le wallon est perçu comme occulté, dissimulé en palimpseste derrière le français parlé du sud de la Belgique: «Sous leur français, les wallons ont un fond de langue dialectal largement commun.» (J. Dubois, in *Belgitude*, 1989, 160)

Faute de pouvoir appuyer fermement sa démonstration sur une langue ou sur un territoire, la propagande wallonne va développer une stratégie différente. L'assertion de l'identité s'exprime d'abord par l'affirmation d'une domination subie collectivement. L'autonomie wallonne est possible et nécessaire en raison d'une «majorité populaire réelle», «fortement organisée dans ses syndicats» et de la «décadence économique dont la Wallonie est menacée dans une Belgique dominée par la Flandre.» (*Quelle Wallonie?*, 1971, 227) S'appuyant sur une tradition syndicaliste intense et combative, au moment où ces organisations ouvrières amorcent un processus de recul et de désagrégation dans toute l'Europe et très spécifiquement en Wallonie même, la propagande nationaliste tire profit d'un ressentiment largement répandu dans une région en profonde stagnation économique depuis de nombreuses années (laquelle contraste avec les progrès des régions voisines) et n'hésite pas à tenir la Belgique responsable de cet état de chose.

L'*identité nationale* n'est pas plénitude, elle est d'abord souci, état de manque, frustration, crainte du «déclin», angoisse devant le présent et l'avenir, ressentiment devant la marginalisation subie et l'appauvrissement: «Partout les peuples opprimés ou minorisés exigent et obtiennent leur identité politique.» (*Ibid.*, 1971, 227). Le Wallon ne se sent ni libre ni majeur; il est dépossédé, il subit des tutelles multiples: le *Manifeste pour la Culture wallonne* s'en prend non seulement à la «tutelle belge», à la tutelle de Bruxelles, «une ville qui n'est pas wallonne», mais, à l'échelle planétaire, il dénonce aussi «les produits standard des multinationales et du kitsch» qui menacent tout autant d'«étouffer notre culture.» (*Manifeste*, 1983, 1) C'est cependant Bruxelles qui est surtout visée, comme un centre de décision extérieur à la Wallonie, sourd aux problèmes de celle-ci. Lorsque Pol Vandromme réplique, de Bruxelles, au *Manifeste* en parlant sur un ton méprisant de «Wallonie de réserve indienne» (Vandromme, 1983, 65. «Enfin entre soi, seuls, glorieux de cette solitude sur le petit bout de sol de la terre nourricière», p. 66), les partisans du *Manifeste* répondent en explicitant leur ressentiment contre la capitale: «La capitale capitalise et se rêve ailleurs. (...) Dans sa dynamique de grande ville, Bruxelles attire et capte: des talents, du pouvoir, du capital symbolique ou non.» (*Pour une culture*, 1985, 12) Bruxelles dépouille donc la Wallonie, elle thésaurise et ne rend pas ce qu'elle a pris. La doctrine wallonne, fédéraliste et décentralisatrice, s'élève contre ce qu'elle nomme le «jacobinisme» (*Écriture française*, 14 et *Quelle Wallonie?*, 181), la centralisation, le centralisme bruxellois (J. Dubois, «Projet», 17), le «pouvoir centralisé qui biffe les

particularismes» et «anémie tout ce qui lui est extérieur.» (J. Dubois, in *Belgitude*, 1989, 158)

Articulant son ressentiment dans un langage progressiste et tiers-mondiste, Dubois oppose le centre à la périphérie, centre «artificiel» et périphérie aux identités authentiques, centre avide et capitalisateur et périphérie dépossédée. Pour construire distinctivement le «nous» wallon, le discours revient sans cesse sur Bruxelles qui «n'incarne qu'elle-même», où les Wallons (pas plus que les Flamands) ne se «sentent chez eux». (Andrienne, in *Écriture*, 1984, 20) Bruxelles, ville spoliatrice, voleuse d'énergie, fautive de la «belgisiation» des intellectuels issus de Wallonie», lesquels y perdent leur identité, y vendent leur âme pour le plat de lentilles de «l'idéologie unitaire et nationale de la classe dirigeante belge.» (*Pour une culture*, 1985, 8) Pénétrée de thèmes traditionnellement «de gauche», la propagande wallonne dénonce un dispositif multiple d'exploitation et de domination qui prive le Wallon de son «identité», -- «belgisiation» mais aussi «mondialisation», «banalisation à grande échelle des pratiques humaines», «rouleau compresseur qui arase les cultures existantes».

C'est au nom du «singulier», du «différent» (ces idéologèmes fétiches des années 1980) que les Wallons sont invités à résister contre cette «ruine lente» de leur singularité ourdie en Belgique et dans le monde entier. (J. Dubois, in *Belgitude*, 1989, 159)

L'«émigration culturelle» est, concrètement, mise en accusation. Habitant une terre d'entre-deux, les Wallons ont toujours «porté aux autres le meilleur» de cette terre. (M. Piron, in J. Dubois, «Projet», 15) La Wallonie que rien ne protège, se vide de l'intérieur, elle subit une «fuite des cerveaux» qui transforme la région en désert (*Pour une culture*, 1985, 28) Les jeunes rêvent de partir de cette «région fantôme». «Comment retenir un chercheur dans nos murs s'il n'a pas acquis les bases élémentaires d'une identité?» (J. Louret, *Bulletin...*, 174 (1988), 50) Il s'agit donc d'un rêve d'**étanchéité**. L'identité politique qui est postulée comme manque serait seule susceptible de dresser une digue contre le vide, la déperdition menaçante.

Mais l'identité wallonne est menacée à la fois de l'extérieur par absorption, et de l'intérieur par morcellement et décomposition. «La Wallonie manque d'unité.» (Andrienne, in *Écriture*, 1984, 23) «Cette région de frontières et de traversées n'a guère connu d'unité dans le passé: le morcellement fut son sort.» (Dubois in *Belgitude*, 1989, 160) «Elle n'est pas un sujet plein, cohérent, unifié.» (*Pour une culture*, 1985, 21) Ce discours d'angoisse et de ressentiment ne cesse de faire apparaître qu'en effet, l'identité wallonne n'est un projet politique que comme manque d'être, qu'elle n'est qu'un objet

conjectural, mais qui cependant serait essentiel: «Pour imaginaire que soit notre cohésion, elle est vitale pour l'homme.» (*Pour une culture*, 1985, 22)

Si l'identité nationale ne forme actuellement qu'un tissu de particularismes, on croit pouvoir donner pourtant mandat aux hommes de culture d'unifier enfin ces pièces et morceaux: «nous vivons le moment historique où nos diversités doivent être le creuset de nos forces», dit le *Manifeste* en une formule obscure (p. 3). Ce que les activistes wallons redoutent et condamnent comme l'antagoniste de leur affirmation d'appartenance prend un nom (et derrière ce nom ce sont divers intellectuels bruxellois qui se trouvent visés), c'est le «pâle cosmopolitisme» de ces écrivains qui se veulent «universels» mais, faute d'enracinement, ne «réussissent qu'à être de nulle part.» (*Pour une culture*, 1985, 29) «Ce dont nous avons à souffrir (...), c'est précisément d'une culture mondialiste, celle du kitsch.» (Klinkenberg, *Pour une culture*, 1985, 15) Les écrivains et intellectuels bruxellois connus comme Pierre Mertens, Jacques Sojcher, Claude Javeau et plusieurs autres qui ont avancé le thème de la «belgitude» comme exil, bâtardise et non-identité assumée sont diagnostiqués comme souffrant d'un «malaise identitaire». (M. Otten, in *Écriture*, 1984, 49) Le thème du cosmopolitisme, inspiré en partie de l'*Éloge du cosmopolitisme* de Guy Scarpetta, a suscité une sorte d'euphorie du non-lieu chez plusieurs écrivains de Bruxelles, revendiquant une non-identité d'apatrides et de sans racines que les intellectuels wallons ont trouvée déplaisante et menaçante: «la Belgique est littéralement un vide, un pays en creux, un non-État, nulle part», avait écrit Jacques Sojcher avec une sorte d'euphorie. (*La Belgique malgré tout*, dir. J. Sojcher, 1980).

Ce thème de la bâtardise donc, adopté par des littérateurs post modernistes bien connus hors des frontières, mais tous bruxellois, n'éveille guère d'écho en Wallonie. Les activistes culturels wallons ressentent au contraire leur dépossession comme une privation, comme une spoliation machinée ailleurs. Ils se disent les porte-parole d'un peuple qu'on «ON» a privé de mémoire et d'identité. «Lier notre destin» à cette intelligentsia bruxelloise qui se veut déracinée et bâtarde, ce serait «nous condamner au silence.» (J. Louvet, *Bulletin...*, n° 174, 48) «Nous avons une jeune Nation à forger, un jeune État à créer.» (*ibid.*) Le rôle historique des intellectuels trouve ici son mandat. On a volé au Wallon son histoire: «le citoyen wallon vit dans une sorte d'atemporalité.» (*ibid.*, 48) Il faut que l'intellectuel restitue au peuple cette histoire occultée:

On ne répétera jamais assez que nous ne sommes pas les banlieusards de l'Histoire et que notre volonté de défendre notre culture n'a rien d'une attitude de faussaire, espèce si répandue en Belgique, que nous sommes étroitement liés à la révolution industrielle, au syndicalisme, aux grèves générales parmi les plus dures du mouvement ouvrier mondial; notre anti-fascisme, notre résistance sont des lettres de noblesse qui nous lient à l'histoire de l'humanité. (Ibid., 49)

Conduit à embrigader l'intellectuel dans une croisade de reconstruction identitaire, l'idéologue nationaliste anticipe les accusations de passéisme qui ne manqueront pas de s'exprimer:

Il faut absolument distinguer ici entre la préservation nostalgique des valeurs rétrogrades et la nécessité pour un peuple, une collectivité de reprendre en main son histoire, une histoire généralement oblitérée jusque-là. (J. Dubois, in *Belgitude*, 1989, 158)

Il faut donc, répète Dubois, que le Wallon construise son histoire, se «construi[se] en une histoire.» (Ibid., 160)

Du passéisme cependant, il n'est pas difficile d'en repérer dès lors que l'intellectuel régionaliste se charge de faire revenir en mémoire les «titres de gloire de nos provinces». «Depuis 1831, la Wallonie s'est, dans une Belgique «francophone», détournée de ses dialectes, de ses chants et de ses danses, de ses coutumes et elle continue à s'appauvrir de ce qui la faisait autre», se plaint l'historien L. Genicot (1986, 138)

C'est bien à de tels propos qu'un Pol Vandromme pouvait réagir en se gaussant de ce rêve d'une «Wallonie intégralement wallonne dans le folklore de ses chamailles et de ses dialectes.» (1983, 26)

Écrire donc une histoire «escamotée», dénoncer une «amnésie soigneusement entretenue», tel est le mandat que J. Dubois donne à l'intellectuel wallon, mobilisé au service d'un projet politique (J. Dubois, «Une société», 1986, 29). Il recense un «patrimoine» fait de mouvements sociaux, de groupes littéraires dont il suffirait de «rassembler les morceaux» pour faire exister la Wallonie. Les intellectuels de gauche rédacteurs de *Pour une culture de Wallonie* proposent comme composante de cette mémoire généalogique la tradition locale de luttes ouvrières combattives, tout en reconnaissant les limites

de cette histoire reconstruite qui serait au fond celle du 19^{ème} siècle industriel. Comment concevoir à la fois la fidélité et la modernité? «Sans renoncer à ce patrimoine qui fonde notre identité, nous voulons (...) construire une Wallonie moderne qui renoue avec l'histoire et la conscience de soi, qui renoue avec ses paysages, ses manières d'être et ses symboles.» (*Manifeste*, 1983, 1) Il faut que la mémoire retrouvée d'une histoire à réinventer débouche sur le présent d'aspirations communes.

Ce qui se dit et se répète expressément dans le discours wallon, c'est que l'identité *manque* et que c'est ce manque même, la difficulté même de la fixer avec des mots et de la donner jamais en partage qui justifie la mobilisation des intellectuels nationalistes et leurs revendications politiques.

Pris dans la tourmente, nous nous retournons vers notre identité et ne trouvons rien de très sûr. Pour se sentir fort d'exister et résolu d'agir, il faut pouvoir se réclamer d'une appartenance, floue à la rigueur. L'identité wallonne aujourd'hui, dès que l'on sort des clichés touristiques et folkloriques, est moins que sûre. (J. Dubois, «Une société», 1986, 29)

L'idéologue wallon ne dit pas: nous partageons à l'évidence une identité et une histoire collective et c'est un grand argument pour que nous exigions un État souverain; il dit: nous voulons cet État wallon parce que justement «nous» sommes privés d'appartenance et d'existence communautaire. Nous voulons la Wallonie comme un «geste d'affirmation de soi.» (*Pour une culture*, 1985, 5) Nous voulons autonomiser *notre* culture, «fût-elle restreinte dans ses dimensions» (de fait!), parce que justement sa réalité est incertaine et sa dynamique spécifique semble faire défaut. (Ibid.)

D'autres idéologues, moins subtils ou moins paradoxaux, transposent aujourd'hui, pour accommoder l'affirmation wallonne, les mythes créés à la fin du 19^{ème} siècle sur «l'âme belge» (dont Edmond Picard, littérateur socialiste et antisémite avait été, avec l'historien H. Pirenne, le flamboyant doctrinaire). Avec pas mal d'archaïsme ou en tout cas un archaïsme plus naïvement étalé, ils cherchent à verbaliser l'irréductible particularité de l'«âme wallonne», de cette «psyché communautaire» formée «au cours des siècles» (J. Dubois, *Belgitude*, 1989, 158). Ils découvrent la Wallonie profonde dans le dialecte, les expressions populaires... De vieux intellectuels prestigieux n'hésitent pas à vaticiner sur la psychologie nationale du Wallon. Ainsi Maurice Piron, philologue éminent, caractérise ainsi cette psychologie singulière:

Au premier rang, on mettra un individualisme foncier qui, chez des populations dont la sensibilité politique a toujours été vive, s'enracine dans une longue expérience de la liberté. Le Wallon affirme ses qualités d'énergie principalement dans l'effort et la difficulté, mais, de nature complexe, il allie sans contradiction l'esprit d'initiative à un comportement velléitaire. (...) Son intelligence, plus fine que profonde, aiguise un esprit critique qui s'exerce volontiers de façon négative au point de produire, en particulier chez les héritiers de la turbulente nation liégeoise, une grande consommation de forces autodestructrices. Pourtant lorsqu'il renonce à s'épuiser en rivalités intestines, le génie wallon développe de multiples ressources...

Prompt à s'enthousiasmer, il n'en cultive pas moins la pudeur de ses émotions: d'un autre côté, son sens inné de la mesure le conduirait aisément au refus de la grandeur. Certaine tendance à la hâblerie est toujours tempérée chez lui par l'ironie et un scepticisme vigilant. Franchement gouailleur dans la région hennuyère, plus sentimental dans le pays de Liège, réservé ou taciturne en Ardenne, le wallon a pour lui un sens du ridicule ... (Wallons - «Dictionnaire des populations d'Europe» in *Revue de psychologie des peuples*, XXV, 10 mars 1970. Maurice Piron, dans le préambule de Jacques Dubois, «Projet éducatif et approximation culturelle», in *Bulletin de la Fondation André Renard*, n° 174, sept-oct. 1988, 15-19).

Léopold Génicot, historien namurois, se montre plus systématique pour caractériser cette «âme riche et pleine de virtualités».

Elle se définit par les mêmes traits substantiels, par trois traits surtout, complémentaires d'ailleurs: équilibre, joie et générosité.

(Génicot, 1986, 18)

Dans cette psychologie ethnique avantageuse, quoique concédant certains «défauts» du caractère national, on distingue une «sensibilité wallonne» qui débouche sur «toute une conception de la vie»:

Ils ne prennent rien au tragique. De là leur gaieté, leur générosité, leur entrain (...), détachement des choses terrestres, attribution à chaque objet de sa juste valeur. (Génicot, 1986, 8)

Une sorte de romantisme du *Volksgeist* invite à s'attendrir sur des traits plébéiens populaires: «La Wallonie c'est la gouaille, la sensibilité retenue, le bon sens terre à terre qui confine à l'absence de grandeur, parfois aussi la grossièreté et le manque de goût.» (Andrianne, *Écriture*, 1984, 23)

De telles pauvretés narcissiques invitent évidemment les doctrinaires les moins simplistes à prendre leurs distances en dépassant ces spéculations sur une personnalité collective trop évidemment mythique. Si Jacques Dubois consent une fois à évoquer le «génie de la race» («Une société», 1986, 31), il essaye ailleurs de nuancer l'affirmation positive de la «personnalité wallonne». «Si du portrait tracé par Maurice Piron, écrit-il, émane une suggestion certaine, il donne surtout à penser, que, désormais, pour les Wallons, la question n'est plus de se chercher une identité mais de se réapproprier une culture. Non plus de s'attribuer une personnalité collective spécifique mais d'identifier les constituants d'une présence particulière au monde.» (Dubois, «Projet», 1988, 15)

Dubois lui-même cependant ne manque pas de discerner dans les «aptitudes collectives» qu'il prête à son peuple (et ceci est un trait du «complexe» qui toujours accompagne le ressentiment national), certaines lacunes, certains défauts dûs à l'aliénation collective même. Il s'étend ainsi sur le constat que le Wallon a été rendu «peu apte à théoriser», qu'il montre «une faible tradition en matière de philosophie comme de pensée théorique et critique.» (Dubois, «Projet», 16) Il dénonce encore très souvent le sentiment d'infériorité qui inhibe le psychisme wallon, la «peur» qui «tenaille» le Wallon, le «malaise», la «timidité collective», «l'effroi» même. «Cette société a peur de son ombre.» (Dubois «Société», 26-28)

Même des idéologues régionalistes ont été portés à ironiser doucement sur ces traits de culture bien choisis et si sympathiques abondamment fournis en vrac pour légitimer une sécession politique:

Nous ne nous concevons pas comme un peuple dominant? Trait de culture. Nous nous montrons critiques vis-à-vis de toute autorité? Trait culturel. Nous sommes des individualistes qui avons la passion du social? Trait de culture. La xénophobie ne parvient pas à s'implanter chez nous (...) Trait culturel, évidemment! Dites-moi s'il n'est pas tentant de vouloir fonder un État sur ces

traits culturels-là? (Thierry Haumont, «La question dialectale», *Le Soir*, 30. 7. 1990, 2)

Demander à l'idéologie nationaliste de se mettre d'accord sur des traits culturels substantiels ou de fixer avec rigueur une mémoire collective, ce serait oublier en effet que celle-ci ne se développe que comme un imaginaire volontariste où le Wallon est pourvu d'un nom, d'un passé et d'une identité parce qu'il les lui faut. Il faut créer une cohésion, un projet, une unité: «un collectif quel qu'il soit est mieux à même de réaliser ses objectifs lorsque ses membres s'identifient fortement à lui.» («Identité», *Bulletin...*, 184 (1990), 34) Il faut faire avancer «l'autonomie institutionnelle» de la Wallonie et créer du consensus: l'intellectuel se voit alors mandaté pour procurer ce «ciment» identificateur qui fait défaut. L'intellectuel de gauche (car tout le mouvement que je décris sort de la gauche intellectuelle) conserve dans sa doctrine nationale des éléments d'une idéologie socialiste en décomposition. Le nationalisme wallon lutte contre «le pouvoir de l'argent», il dit se mettre au service d'«objectifs populaires», et réclame pour atteindre ses objectifs une «participation populaire» consciente de l'échec de la «classe dominante». (*Quelle Wallonie...*, 1971). Mais en même temps, le nationalisme, sur la défensive face à l'hégémonie des valeurs civiques pluralistes contemporaines mais aussi face à la montée des xénophobies populistes en Europe, ne cesse de se livrer à une constante dénégation. Son nationalisme n'est pas passéiste, proteste-t-il, ni réactionnaire. Il n'est surtout pas «raciste» quoique sans doute il faille «être vigilant». (Louvet, *Bulletin...*, 174 (1988), 49). Le mouvement wallon se tourne certes vers le passé, mais c'est pour asseoir son «inscription dans le réel». «La culture wallonne doit définitivement assumer sa modernité.» (Dubois, «Projet», 1988, 16) Le nationalisme moderne se proclame multiculturel, ouvert à la diversité. Dubois admet redouter que «fassent retour les spectres de la race et de la filiation.» «Par bonheur, le métissage de nos sociétés est là pour nous rappeler opportunément que les lignages ethniques ne sont plus de saison.» (Dubois, in *Belgitude*, 1989, 157-159). «Affirmer une spécificité collective, ce peut être refuser tout ethnocentrisme et s'inscrire dans le dialogue des cultures», ajoute-t-il. Dans ce jeu de dénégations qui refuse le seul maintien des «traditions», la sauvegarde des racines, la pureté, la tentation d'exclure l'autre, le «repli» dont Vandromme l'avait accusé, l'idéologue nationaliste proteste qu'il n'est pas compris, qu'on cherche à le culpabiliser, à le renvoyer ainsi à sa séculaire «dépendance». Le discours national concède qu'il y a un «danger», mais c'est celui d'un autre genre de nationalisme qu'il ne reconnaît pas pour le sien.

Le danger d'un certain «nationalisme» est là, mais il n'est pas terrible, parce que le terrain politique et culturel wallon se prête mal à des projets totalitaires ou totalisants. C'est une région qui a de profondes traditions d'accueil et d'ouverture. (*Pour une culture*, 1985, 19)

Cette dénégation, on la rencontre, dès le départ, au centre du *Manifeste* de 1983: «Notre projet culturel n'est entaché ni de nationalisme étroit ni de racisme.» Enserré entre un volontarisme identitaire qui se nourrit de ressentiment et de dépossession et la dénégation de toute visée de repli ou d'exclusion, la propagande wallonne ne se développe que dans l'inconsistance comme une pulsion de l'imaginaire, une réponse conjecturale et chimérique à une crise économique et politique tout à fait réelle. En cherchant à reconstituer une mémoire occultée et décomposée, l'intellectuel nationaliste se donne par certains côtés un mandat légitime, mais il prétend aussitôt mettre ce labour au service d'un projet politique, d'un projet de séparation politique. Il cherche ainsi à donner un mandat nouveau à l'artiste et à l'intellectuel, qui est de se faire l'idéologue d'une communauté en quête d'un État. C'est aussi à une opération de relégitimation de l'intellectuel en dérégulation des grands récits émancipateurs, que nous assistons. Quant à l'objet de discours, l'identité collective, je crois avoir montré qu'il est à la fois essentiel et évanescent. Il n'y a pas matière à «déconstruire» un dispositif idéologique qui s'auto-dissout de lui-même dans l'indémontrable. Le paradoxe ultime étant que cette vacuité au centre du système est certainement ce qui en assume la dynamique et le développement.

Bibliographie

établie par

MARC ANGENOT ET
CYLVIE CLAVEAU

1. Ethnicité et identités nationales

FISHMAN, Joshua. *Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective*. Clevedon, Angleterre: Multilingual Matters, 1989.

GENDRON, Jean-Denis, PRUJINER, Alain, VIGNAULT, Richard. *Identité culturelle: approches méthodologiques. Actes du colloque IDERIC-CIRB tenu à Sophia Antipolis (France) 1981*. Québec, Centre de recherche sur le bilinguisme, 1982.

- HAARMANN, Harald. *Language in Ethnicity: a View of Ecological Relations*. Berlin, Mouton/de Gruyter, 1986.
- HOLLOMAN, Régina E. *Perspectives on Ethnicity. Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques, Chicago, 1973*. Paris, Mouton, 1978.
- McALL, Christopher. *Class, Ethnicity and Social Inequality*. Montréal, McGill-Queen's University Press, 1990, 295 pages.
- SCHELLING, C.S., MOYNIHAN, P., GLAZER, N. *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.
- SOWELL, Thomas. *Race, politique et économie: une approche internationale*. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- STACK, J.F. *Ethnic Identities in a Transnational World*. Westport, Conn., Greenwood Press, 1981.
- _____. *The Primordial Challenge: Ethnicity in a Contemporary World*. New-York, Greenwood Press, 1986.
- TAP, Pierre (dir.) *Identités collectives et changements sociaux. Colloque international Toulouse, sept. 1979*. Toulouse, Privat, 1986.
- VAN DEN BERGHE, Pierre, L. *The Ethnic Phenomenon*. New York, Praeger Press, 1987.

2. Identité wallonne et question nationale belge

- ANDRIANNE, René et al. *Écriture française et identifications culturelles en Belgique. Colloque de Louvain-la-Neuve*. Louvain: Ciaco, 1984.
- Belgitude et crise de l'état belge. Actes du colloque. (...) novembre 1988*. Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1989.
- «La Belgique malgré tout. Littérature 1980», numéro spécial de la *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1-4: 1980.
- BOLY, Joseph. *La Wallonie dans le monde français*. Nallines-léz-Charleroi, éd. Institut Jules Destrée, 1971.
- BRICKMAN, Charles. *Le Chaudron des Belges*. Bruxelles, J. Antoine, 1988.
- BRUWAENE, L. VAN DEN. *Le français à Bruxelles aux siècles passés*. Bruxelles, Rossel, 1980.
- Centre et périphéries. Bruxelles, Prague et l'espace culturel européen*. Petit-Enghien, Yellow Now, 1988.
- CLOUGH, Shepard Bancroft. *A History of the Flemish Movement in Belgium: A Study in Nationalism*. New-York, Octagon Books, 1968.
- Culture et politique*. Charleroi: Inst. J. Destrée, 1984.
- Du ROY, A. *La Guerre des Belges*. Paris, Seuil, 1968.
- FRIEDRICH, Carl, Joachim. *Trends of Federalism in Theory and Practice*. New-York, Praeger, 1968.
- GALDEROUX, Maurice. *La Wallonie et la répartition du pouvoir*. Bruxelles, Vie Ouvrière, 1972.

- GÉNICOT, Léopold. *La Wallonie: un passé pour un avenir*. Charleroi: Inst. J. Destrée, 1986.
- GROUPE B/Y. *Quelle Wallonie? Quel socialisme? Les Bases d'un rassemblement des progressistes*. 3ième éd., Liège, Les Éditions de la Fondation André Renard, 1971.
- GROUPE COUDENBERG. *Quelle Belgique pour demain? Rapport Coudenberg*. Gembloux, Duculot, 1987.
- HENRY, Albert. *Offrande wallonne*. Troisième éd. Andenne: Magermans, 1990.
- IRVING, Ronald Eckford Mill. *The Flemings and Walloons of Belgium*. London, Minority Rights Group, 1980.
- LECLERC, Jacques. *Les Catholiques et la question wallonne*. Charleroi: Inst. Jules Destrée, 1988.
- Manifeste pour la culture wallonne*. [Petit-Enghien, s.e., 1983]
- McRAE, Kenneth, Douglas. *Conflict and Compromise in Multilingual Societies: Belgium*. Waterloo, Ont. Wilfrid Laurier University Press, 1986.
- MEAN, A. *La Belgique à papa: 1970, le commencement de la fin*. Éd. Pol His, 1989.
- MOREAU, Robert. *Combat syndical et conscience wallonne*. Liège: Fondation Renard, 1984.
- NOËL, Etienne. *La Belgique enrayée*. Bruxelles, La Longue vue, 1986.
- PARISSE, Jacques. *L'art à la parole: chroniques RTB Liège 1964-1977*. Bruxelles, Pierre Mardaga, 1978.
- PATRIS, André. *Wallonie 70: naissance d'un peuple*. Bruxelles, Vie Ouvrière, 1970.
- PERIN, F. *Histoire d'une nation introuvable*. Éd. Paul Legrain, 1988.
- PERIN, F. et DAYEZ, E. Ch. *La Belgique est-elle morte?* Paris, Fayard, 1969.
- Pour une culture de Wallonie: actualité du Manifeste*. [Petit Enghien: Yellow Now, 1985]
- PRÉCOURT, André. *La question nationale belge*. Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1978.
- QUEVIT, Michel. *La Wallonie, l'indispensable autonomie*. Paris: Entente, 1982.
- ROUSSE, Jean-Pierre. *Nations francophones en péril*. Paris, Nouvelles éditions latines, 1983.
- RUELLE, Pierre. *Un certain amour de la France*. Paris, Berger-Levrault, 1988.
- SELIER, Daniel-Louis. *Le déclin du cléricanisme: structure de comportement politique du monde catholique wallon*. Bruxelles, Institut Belge de sciences politiques, 1975.
- _____. *Idéologies et citoyens: analyses des attitudes politiques d'un échantillon de l'électorat wallon*. Bruxelles, Vie Ouvrière, 1970.
- THIRY, Marcel. *Lettres aux jeunes Wallons*. Mont s/Marchienne, Inst. Jules Destrée, 1990.
- VAGMAN, Vincent, HAPPART, José. *Happart de A à Z: entretiens*. Louvain la Neuve, Actuel, 1989.
- VANDROME, Pol. *Les Gribouilles du repli wallon*. Bruxelles, Laudelout, 1983.
- VANDROME, Pol (textes choisis par). *La Singularité d'être Wallon*. Bruxelles, Laudelout, 1983.
- WANTY, Jacques. *Un cas de sida politique: la Belgique*. Paris, Bruxelles, La Longue vue, 1988.
- WILMOTTE, Maurice. *La culture française en Belgique*. Paris, Champion, 1912.

3. Quelques Articles

CHESNEAUX, Jean. «Dissidences régionales et crise de l'État-Nation en Europe occidentale», *Le Monde diplomatique*, avril 1981.

DELPÉRÉE, F. «Chroniques de crise, 1977-1982», in *C.R.I.S.P.* 1983, 286 pages.

DOUTRELEPONT, René. «La conscience de l'identité régionale chez les acteurs wallons», *Bulletin de la Fondation André Renard*, 174: sept.-oct. 1988. pp.45-46.

_____ et al. «L'identité wallonne», *Bulletin de la Fondation André Renard*, 184: mars-avril 1990. pp. 11-34.

DUBOIS, Jacques. «Une société qui a peur de son ombre», *Université du Travail Paul Pastur. Séance solennelle de rentrée.* [Charleroi,] 1986.

_____. «Projet éducatif et appropriation culturelle», *Bulletin de la Fondation André Renard*, 174: sept.-oct. 1988. pp. 15-20.

MABILLE, Xavier. «La Flandre au cœur de l'Europe», *Le Monde diplomatique*, janvier 1987. 27-29.

SCIANNA, Fernandino. «La Belgique sous un double choc, querelle linguistique et crise économique», *Le Monde Diplomatique*, n° 334, Janvier 1982, page 4.

UYTTENDAELE, Marc (dir). «À l'enseigne de la Belgique nouvelle», *Revue de l'Université de Bruxelles*, n° 3-4, 1989. 299 pages.

Des classifications labiles: ordres politiques et métissages

Nadia Khouri
Dawson College et CIADEST

Cette étude s'appuie sur un cas particulier: celui des circonstances accompagnant l'instauration de deux États limitrophes, le Botswana et la République d'Afrique du Sud, à un moment stratégique de leur histoire. À un niveau plus global cependant, elle analyse les conditions au sein desquelles une mythologie politique nationaliste se radicalise et met en place des structures qui devraient assurer sa permanence. Par *radicalisation*, j'entends la transformation d'un processus social, culturel, idéologique, historique et politique de longue durée en un principe d'action totale.

Quand un mythe nationaliste se radicalise, il va jusqu'au bout de ses conséquences sans exception et sans réserve, il occupe tout l'espace de la scène historique, il absolutise sa cohérence apparente par le biais d'une justification exhaustive de ses actes. Le mythe total ne tolère aucune opposition, dissidence, concurrence ou critique car il sait que la cohérence dont il se targue est fragile, qu'elle est à la merci de conflits et de modifications de par le fait même qu'elle doit se concrétiser dans l'histoire et que la particularité de l'histoire est justement d'être hétéronome et contingente. Dès lors il mettra en action tous les moyens à sa portée pour assurer sa protection et sa continuité.

Pour atteindre ce but le mythe nationaliste doit s'ériger contre l'histoire et se substituer à elle afin de s'imposer comme une histoire en action. En effet il doit empêcher l'histoire réelle et polysémique de s'émanciper de lui car il sait qu'elle l'englobe, l'explique et l'insère dans des chaînes de circonstances qui le relativisent et lui font donc perdre son caractère absolu et total.

La radicalisation d'un mythe renvoie à des conditions d'émergence, à une évolution, à des surdéterminations ainsi qu'à une conjoncture qui lui ont permis de se matérialiser. Cette matérialisation cristallise des motivations diverses, souvent contradictoires, mais qui se trouvent à un moment donné rabattues sur une représentation unique -- le peuple, la race, la nation, l'État. Le mythe nationaliste extrême est le résultat d'un long processus d'aspirations et de

revendications inassouvies. Il ne prend pourtant conscience de sa capacité d'agir sur les événements qu'au moment où les forces et tendances qui faisaient obstacle à son épanouissement basculent.

Il se trouve alors à un tournant qui fait passer du rêve d'émancipation qui a accompagné ses luttes à un projet de domination. La lutte de libération se mue ainsi en une lutte pour exercer le pouvoir. Cette dernière prend souvent corps dans une conjoncture où des structures socio-politiques existantes s'affaiblissent. Elle entrevoit cet affaiblissement comme un vide qu'elle va pouvoir combler, comme le moment stratégique de sa propre affirmation. D'où l'urgence d'agir, d'où l'impératif de venir à bout d'autres nationalismes qui lui font obstacle.

J'évoquerai ici pour illustrer ces remarques préliminaires des événements qui se sont déroulés dans le sud de l'Afrique au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale et qui, pendant une quarantaine d'années, ont fait l'objet de documents politiques en grande partie secrets. La mort des personnes impliquées a permis la divulgation de certaines données. Il s'agit de ce qui aurait dû être une banale histoire d'amour. Mais il se trouve qu'à la suite de circonstances dans lesquelles des intérêts privés, gouvernementaux et internationaux se sont trouvés aux prises, cette histoire a provoqué une crise géopolitique.

Nous sommes à la fin des années quarante du temps où le Botswana était le Protectorat britannique du Bechuanaland. Au nord, il y a la colonie portugaise de l'Angola et la Rhodésie du Nord (aujourd'hui la Zambie), à l'ouest il y a le Sud-Ouest africain (aujourd'hui la Namibie), au nord-est il y a la Rhodésie du Sud (aujourd'hui le Zimbabwe) et, sur tout le sud il y a l'Union sud-africaine (aujourd'hui la République d'Afrique du Sud). Le Botswana, c'est le pays des Tswana et des Basarwa (Bochimans), enfants du Kalahari, pasteurs, fermiers ou chasseurs-cueilleurs. Les Bamangwato y forment l'organisation tribale la plus grande du pays: ils représentent environ 30 à 35% de la population.

Les Britanniques ont constitué ce territoire en Protectorat en 1885 pour le soustraire à l'expansion des Boers qui étaient refoulés vers l'est et le nord par l'établissement de colonies anglaises autour du Cap. Depuis sa création en 1909 jusqu'à sa transformation en république en 1961, l'Union sud-africaine n'a cessé de revendiquer la souveraineté sur le territoire des Tswana. Mais elle s'est toujours heurtée au refus de la Grande-Bretagne qui, cependant, administrait le Protectorat par l'intermédiaire d'un haut-commissaire établi à Mafeking en Afrique du Sud. L'administration du Bechuanaland était celle d'une politique de laissez-faire («policy of benign neglect») alliée à un système de gouvernement à deux degrés («policy of indirect rule»), dans lequel les organisations tribales étaient laissées en place, mais étaient coiffées d'un système représentatif au

second degré. Cette époque de l'après-guerre était aussi une époque de transition. C'était celle où, sous la pression indépendantiste de ses anciennes colonies -- l'Inde, le Pakistan, la Birmanie, Ceylan, etc. -- la Grande-Bretagne passait de la politique de l'Empire à celle du Commonwealth tout en gardant un statut de *prima inter pares*.

Pendant ce temps, l'Afrique du Sud prépare les élections générales de 1948, élections dont les résultats seront décisifs dans la tournure que prendra l'histoire du pays. À cette époque, le «United Party», le parti au pouvoir du Général Smuts, formation politique alliant le «Labour Party» et le «Dominion Party», paraissait en position de force. Mais à la surprise générale, c'est le Parti National de Daniel Malan, parti fondé sur la question raciale, qui est porté au pouvoir par une faible majorité. Il s'affaire tout de suite à mettre en place le système de l'*apartheid* et à renforcer son pouvoir. On connaît la suite: les Nationalistes n'ont cessé d'augmenter leur majorité, d'une part par la coercition et l'interdiction de vote à tous ceux qui n'étaient pas blancs et, d'autre part, en comptant sur une large base électorale populiste blanche. Depuis ces élections, le pays a été maintenu dans une tension constante entre le figement dans la ségrégation raciale et l'accélération du développement économique qui a tiré tous ses avantages d'une main-d'œuvre africaine itinérante. Cette contradiction est fondamentale pour comprendre ce qui suit.

Nous sommes donc à la fin des années quarante. Seretse Khama, prince héritier des Bamangwato est envoyé par sa famille en Angleterre pour étudier la politique, la philosophie et l'économie afin de le préparer à son futur rôle de roi. Là il rencontre Ruth Williams, une jeune Londonienne, fille d'un homme d'affaires britannique. Les jeunes gens tombent amoureux et décident de se marier. Rien de plus normal, dira-t-on, mais c'est ici que commence le roman des amours contrariées. Cette union entre un futur roi africain et une blanche représentait pour les gouvernements britannique et sud-africain ce que le journaliste Michael Duffield a appelé un «mariage d'in-convenance».¹

En effet, un élément «très délicat» de politique entre la Grande-Bretagne et l'Afrique du Sud venait compliquer l'affaire. De façon tout à fait inattendue, le Congrès américain sous la présidence de Harry Truman décide d'interdire la dissémination de ses secrets atomiques avec qui que ce soit, y compris ses anciens alliés, et ceci malgré une entente de coopération préalable entre Winston Churchill et Franklin Roosevelt en vue de produire une bombe atomique. Se croyant ainsi trahie, la Grande-Bretagne tente de persuader l'Union Sud-africaine de refuser aux Américains l'approvisionnement qu'elle pouvait leur assurer en uranium. Le gouvernement travailliste de Clement Atlee, se voit

plongé dans une situation embarrassante dans laquelle il risque de déplaire à l'Afrique du Sud en laissant faire un mariage royal mixte dans son arrière-cour. Tout travailliste et officiellement anti-raciste qu'il se veuille, il se garde bien de manifester son opposition à l'*apartheid*. Sous les menaces de l'Afrique du Sud de quitter le Commonwealth et d'annexer le Bechuanaland, la Grande-Bretagne exerce des pressions répétées sur les amants pour les empêcher de se marier. Le couple résiste, déjoue tous les complots, convole en justes noces et, en dépit de réticences initiales de la part des Bamangwato, est reçu à bras ouverts par ceux-ci. Avant que Seretse ait pu être proclamé roi, il est toutefois amené par ruse à faire un voyage à Londres. Là, sous le prétexte fallacieux qu'il y va de l'intérêt des Bamangwato, le gouvernement Atlee le trahit et l'empêche de retourner dans son pays. Ruth Khama, enceinte, refuse de quitter Serowe la capitale des Bamangwato. Alors commence une scandaleuse persécution qui ira jusqu'à forcer le couple à l'exil et à interdire à Seretse de devenir roi. Pendant plusieurs années cette affaire a fait la manchette des journaux. En 1949, l'Union Sud-africaine commence à appliquer le «Mixed Marriages Act» qui criminalise les mariages entre blancs et «non-blancs».

Il n'est pas rare qu'un événement privé prenne dans une conjoncture déterminée et à la suite de certains enjeux un caractère public, qu'il atteigne une dimension géopolitique qui fait qu'il se transforme en une crise qui intéresse un continent. Il n'est pas non plus rare qu'à partir du moment où une affaire de cœur a pris la dimension d'une affaire d'État, on puisse lui trouver des enjeux politiques déterminés: limites territoriales de l'Afrique du Sud, intégrité du Commonwealth, l'importance que représente pour la Grande-Bretagne l'accès aux gisements d'uranium nécessaire à sa souveraineté militaire. Ce ne sont pas ces enjeux qui nous intéressent. Ils sont si évidemment des prétextes, si cousus de fil blanc, qu'ils paraissent à la limite dérisoires.

Ce qui va nous retenir, c'est la disproportion entre les deux termes de l'affrontement: la décision de deux amoureux de se marier et la menace d'effondrement géopolitique du Commonwealth. On ne peut saisir le caractère «petites causes, grands effets» de cette affaire que si l'on saisit dans le même mouvement le caractère quasi-pathologique du mythe nationaliste afrikaner. C'est ce déséquilibre des rapports que je voudrais analyser, parce qu'il me paraît figurer à l'état latent dans tout mythe identitaire, et pouvoir prendre n'importe quelle forme selon les cas et les conjonctures. À cet égard, je dirais que l'*apartheid* n'est que l'expression grossière et ostentatoire de ce qui, dans d'autres mythes identitaires peut être camouflé ou voilé, mais est bel et bien repérable.

Dans la dynamique des sociétés, les mythes nationalistes sont des réalités efficaces et actives; ils possèdent une portée et une capacité d'influence aussi grandes que les enjeux politiques et économiques que l'ont dit «matériels». Ainsi, mon objet de réflexion sera double:

1) d'abord de montrer que le caractère concret de l'ordre symbolique et idéologique d'une mythologie fondée sur la préservation de l'ethnie exige le recours à des moyens extrêmes pour se maintenir. Ainsi, les pressions et menaces de rupture des relations diplomatiques, le danger d'invasion et de saisie d'un territoire, le chantage économique et militaire, tous les grands moyens seront mis à profit pour conserver l'intégrité des oppositions sémantiques qui forment le paradigme de base de la régulation de l'ordre symbolique: oppositions de races, oppositions de classes, oppositions d'intérêts, oppositions dans les zones de pouvoir, oppositions dans toutes les sphères d'influence et toutes les sphères d'activité. L'intégrité des mythes politiques identitaires repose sur un rêve du pouvoir, c'est-à-dire sur une nécessité d'hégémonie laquelle exigera d'imprégner le réel. Ces mythes sont aussi concrets que les réalités sociales et économiques auxquelles ils se rapportent, dans la mesure où ils ne peuvent réaliser leur hégémonie qu'en l'investissant dans des institutions, des appareils de pouvoir et dans l'organisation des interactions sociales.

2) ensuite, je voudrais travailler la notion de *révélateur* ou d'*analyste*. Par là je fais référence aux événements et aux actes qui interviennent et qui ont pour effet de révéler et de déconstruire les structures de base du mythe. À savoir, les oppositions binaires: Nord/Sud, Noir/Blanc, Métropole/Colonies, Civilisés/Primitifs, Tribu/État, Europe/Afrique, Moderne/Archaïque, Majorité/Minorité. L'affaire Ruth et Seretse Khama forme un des cas les plus typiques et les plus intéressants à ces divers égards. C'est le cas du métissage non seulement comme «mélange des races», mais surtout comme déstabilisation d'un ordre politique fondé sur le principe de maintien des différences, des oppositions, des distinctions. Le métissage apparaît comme une menace à la survie de cet ordre politique, parce qu'il représente le potentiel de dissolution des clivages et des écarts sur lesquels le mythe politique doit compter pour se maintenir.

Les années quarante constituent un tournant décisif dans l'histoire des deux pays. Elles témoignent d'une convergence de forces déjà en place depuis deux siècles, forces qui n'ont cessé de se renforcer et se surdéterminer au fil des générations par des tensions socio-politiques, des résistances, des luttes de pouvoir et du ressentiment accumulé.

On connaît la rancune séculaire des Afrikaners à l'égard des Britanniques. Point n'est besoin de s'attarder ici: saisie de la colonie du Cap des mains des Hollandais au début du 19^{ème} siècle, coupant leurs colons du pays européen d'origine, les forçant à une migration à l'intérieur des terres et à une survie paysanne difficile, affrontements multiples qui culminèrent dans la Guerre des Boers, tentatives ultérieures d'anglicisation forcée, etc. Ces données ne sont évoquées que pour faire comprendre la genèse en longue durée des phénomènes de condensation qui sous-tendent la continuité des conflits, la mémoire des rancunes, leur ancrage en culture, puisque ces rancunes sont apprises, transmises et maintenues au fil des générations.

C'est l'impérialisme britannique qui, jusqu'en 1948, a représenté pour les Afrikaners la menace de domination sociale et économique et la menace d'assimilation, menaces bien plus grandes que celle que représentait une éventuelle résistance noire. Il faut ajouter à ce contentieux le fait pour les Afrikaners d'avoir été contraints de combattre aux côtés des alliés dans les deux guerres mondiales, guerres qui, pour la plupart des Afrikaners, ne les concernaient pas. On peut noter encore l'animosité et la méfiance avec lesquelles beaucoup d'Afrikaners avaient accueilli l'alliance entre la communauté anglophone et les partisans afrikaners du Général Smuts. Ce dernier avait préconisé la capitulation à la fin de la Guerre des Boers et avait par la suite constamment milité en faveur d'une union entre les anciens adversaires. Il caressait le projet d'une adhésion au Commonwealth où l'Afrique du Sud partagerait le leadership avec la Grande-Bretagne. Les nationalistes extrêmes voyaient dans cette union une trahison et n'hésitaient pas à brandir la menace de la guerre civile.

Après la Deuxième Guerre mondiale, au moment où la Grande-Bretagne entreprit de transférer le pouvoir politique à ses colonies et au moment où les pays du tiers-monde prirent leur place dans les organisations internationales, les Afrikaners sentirent avec une grande acuité leur isolement. Ils étaient non seulement confrontés à la perspective de demeurer la seule entité blanche en Afrique noire, dépourvue au contraire des Britanniques de pays de repli, mais ils voyaient aussi le rêve de domination qu'ils entretenaient depuis le début du siècle et dont ils avaient cru la réalisation imminente s'évanouir. On se rappelle que l'Union Sud-africaine établie en 1910 était en fait une union provisoire composée du Cap, du Natal, du Transvaal et de l'État libre d'Orange et que les territoires convoités d'une Grande Afrique du Sud («Greater South Africa») englobaient le Basutoland (Lesotho), le Bechuanaland (Botswana) et le Swaziland ainsi que les Rhodésies du Nord et du Sud. Tous ces éléments se

retrouvent d'une manière ou d'une autre dans le symbolisme de l'historiographie afrikaner.

Ainsi que l'a fort bien montré Leonard Thompson dans son étude sur la mythologie politique de l'*apartheid*, le mouvement nationaliste afrikaner reflète le fait que les Afrikaners n'ont jamais constitué une masse démographique significative.

Le thème raciste dans la mythologie afrikaner, écrit Thompson, a été bien plus tenace qu'ailleurs largement pour des raisons d'arithmétique politique. La plupart des mouvements nationalistes mobilisent une majorité numérique de la population d'un territoire qu'elle aspire à contrôler et leur rôle historique est de souder la population dans une solidarité consciente d'elle-même, d'éliminer la domination étrangère et, le cas échéant, de se battre avec ses voisins pour délimiter les frontières. Quand cependant la domination étrangère se trouve éliminée, des communautés ethniques rivales entrent fréquemment en compétition pour le contrôle du pouvoir.²

Après 1948 l'élément racial s'est substitué à l'élément anti-impérial dans la mythologie nationaliste. La Grande-Bretagne cessait de représenter une force politique majeure en Afrique du Sud. Les anciens symboles britanniques furent remplacés par des symboles et des thèmes sud-africains sur la monnaie et les timbres. Des honneurs et des médailles tels que la *Cape of Good Hope Decoration* et l'*Order of the Star of South Africa* remplacèrent les médailles britanniques de la *Victoria Cross* et du *Distinguished Service Order*. Le *Settlers' Day*, le *Kruger's Day* et le *Day of the Covenant* se substituèrent à l'*Empire Day* et au *Queen's Birthday*... Le *God Save the King* était aboli et *Die Stem* devint l'hymne national (*Die Stem, La Voix*, a son origine dans un poème sentimental de l'écrivain C. J. Langenhoven, *Die Stem van Suid Afrika*, célébrant en afrikaans le romantisme patriotique du grand trek). Le drapeau créé dans les années vingt devint le seul drapeau officiel.

Ces années marquent le moment où les Afrikaners, longtemps sous la domination du colonialisme britannique, se sont mis à investir progressivement toutes les zones du pouvoir politique laissées vacantes par l'ancienne présence impériale. On assiste à la clôture d'un chapitre -- celui qui annonce le déclin de la suprématie de la Grande-Bretagne -- et à l'ouverture d'un autre qui inaugure un changement profond dans les rapports sociaux et géopolitiques. C'est le

moment stratégique où le pouvoir d'une grande puissance va désormais dépendre d'une minorité de remplacement qui se trouvera, par les fatalités de l'histoire et par une longue maturation historique, en position d'exercer des pressions sur toutes les décisions qui la concernent.

Pour comprendre ce changement, il faudrait étudier les faits de conjoncture qui ont fait converger toutes les pesanteurs du passé et précipité leur éclatement. Un examen des quelque quinze années qui ont précédé la crise géopolitique provoquée par le mariage de Ruth et Seretse Khama est nécessaire pour saisir le caractère disproportionné de la réaction qu'il a suscitée. Ces années ont constitué une phase mobilisatrice sans précédent pour le nationalisme afrikaner en ceci qu'elles ont mis en place deux vecteurs contradictoires, mutuellement déstabilisateurs, porteurs l'un et l'autre de radicalisation. Ces convergences ont à la fois rendu possible l'installation du Parti National au pouvoir et par la même occasion engendré une situation de conflits permanents qui mettaient constamment à l'épreuve la légitimité de ce pouvoir. Le premier de ces vecteurs a trait à l'hégémonisation dans la population blanche de la mythologie politique de l'*apartheid* et de sa normalisation dans les structures sociales. L'autre est lié d'une part à la crise économique des années trente, productrice d'une agitation politique et ouvrière sans précédent émanant des syndicats, et d'autre part au développement industriel accéléré de l'après guerre, grand consommateur de main-d'œuvre africaine. Deux tendances opposées, subordonnées à la logique ambivalente de la **ségrégation dans l'interdépendance**, et qui ont produit, dans les termes de Thompson, ce phénomène unique en son genre, celui d'un *état industrialisé pigmentocratique*.³

Entre 1934 et 1948, le développement industriel des mines d'or et l'expansion des marchés de l'emploi ont ouvert la voie à une considérable immigration de main-d'œuvre africaine qui ne cessait d'affluer des réserves vers les villes. Cependant le mouvement remonte, on le sait, à bien plus loin. Les mesures d'oppression et de ségrégation entreprises par les Boers et les Britanniques contre la population africaine depuis le 19^{ème} siècle produisirent dès le départ des effets en sens inverse. L'oppression engendra une résistance de mieux en mieux organisée et -- paradoxe -- la ségrégation, une circulation de plus en plus étendue. En effet, dès la fin du siècle dernier, les guerres contre les chefferies africaines et leur conquête, le rétrécissement des territoires indigènes à des réserves sans grandes ressources, les difficultés de plus en plus grandes rencontrées par celles-ci pour subvenir aux besoins d'une population croissante eurent pour effet de stimuler l'émigration des Africains à la recherche d'emploi vers les centres urbains. Dans la première moitié du 20^{ème} siècle, ce

mouvement devint massif. Entre 1921 et 1936 la population africaine des villes augmenta de 95%.

Cette augmentation elle-même était corrélée aux besoins croissants des employeurs blancs qui calculaient avec cynisme les avantages d'une main-d'œuvre itinérante: elle les déchargeait du devoir de se procurer des assurances et des services sociaux. D'où -- c'est un autre grand paradoxe -- la multiplication effrénée de mesures de contrôle et de visas d'entrée dans les zones blanches en vue de maîtriser la circulation accrue d'une masse laborieuse africaine devenue indispensable. En 1930 et en 1937, deux amendements importants furent apportés à la législation du *Natives Urban Areas Act* de 1923. Le premier interdisait aux femmes africaines l'accès aux centres urbains. Le second limitait à deux semaines le séjour dans les villes des Africains chercheurs d'emploi. Le processus toutefois était devenu irréversible. Entre 1936 et 1946 la population africaine dans les villes finit par atteindre la proportion des blancs. La prolifération de bidonvilles autour de Johannesburg ou de Durban devint incontrôlable.

Dans la même période le syndicalisme africain se radicalisa. En 1942 une explosion de grèves fit adopter une loi des mesures de guerre, la War Measure 145, que d'ailleurs aucun manifestant ne respecta. En août 1946 la grève des mineurs africains la plus importante de l'histoire de l'Afrique du Sud paralysa les mines durant une semaine avant d'être brutalement écrasée. Un thème brûlant, le «péril noir» -- *swaart gevaar* --, commença à dominer les débats politiques de l'après-guerre alimentant les angoisses de la population blanche et servant les intérêts du Parti National dont le chef, Daniel Malan, ne ratait aucune occasion pour indiquer à l'électorat blanc que désormais le choix qui se présentait à lui était soit «l'intégration et le suicide national», ou l'*apartheid* et la protection d'une «race blanche pure.»⁴

Parallèlement, durant les années trente et quarante, un nationalisme extrême était véhiculé par des idéologues et des organisations sociales vouées à la mobilisation des Afrikaners. Des intellectuels afrikaners de retour d'universités allemandes, munis de doctorats et imbus de l'idéologie du Troisième Reich, prônaient un nationalisme glorificateur de la supériorité et de la primauté de la nation sur l'individu. Nicholaas Diederichs, qui deviendra par la suite ministre des finances et puis président de la République d'Afrique du Sud, faisait partie de ces intellectuels. Il exaltait la nation en attaquant l'individualisme et la démocratie libérale, soutenant que l'individu en lui-même n'est rien et qu'il ne s'accomplit que dans la nation conçue comme *communauté et guide suprême*.⁵ Échappant à l'indispensable solidarité morale du groupe,

livré à l'égoïste imprévisibilité de ses passions, l'individu perturbe le projet commun et inaugure sa potentielle destruction.

Accompagnant cette idéologie d'une nation suprême qui ne saurait s'encombrer des exigences des individus, le mythe de l'origine sacrée de la nation afrikaner venait à investir le projet politique d'un aspect d'hiératisme et d'inviolabilité. La presse et les organes de diffusion radiophonique devinrent les instruments de propagande de cette religion, particulièrement sous l'impulsion d'idéologues tels Piet J. Meyer -- qui deviendra président de la South African Broadcasting Corporation -- qui mirent de l'avant l'idée de la mission divine du devoir et de l'accomplissement nationaux, dans lesquels le projet de vie de l'individu et son service personnel envers Dieu seraient absorbés dans une collectivité organique englobante.⁶

La définition du groupe ethnique afrikaner séparé de tous les autres groupes ethniques prit corps dans une métaphore de l'organicité nationale à travers l'idée du *volksgroep* (le groupe-peuple) élaborée par J. Albert Coetzee dans une brochure intitulée *Republikanisme in die Kaapkolonie* (Le républicanisme dans la colonie du Cap).⁷

L'histoire de l'Afrique du Sud, écrit Coetzee, est véritablement l'histoire de l'origine d'une nouvelle nation -- une histoire de la façon dont elle fut séparée, coupée, différenciée et particularisée à partir de nations européennes différentes pour former un nouveau *volksgroep*, avec sa vocation et sa destinée propres, sa tradition propre, son âme et son corps propres.⁸

Les idées de deux théoriciens de la race exercèrent un profond impact sur les dirigeants du Parti National. Ce sont celles de G. Eloff et surtout de G. Cronjé, le théoricien de la doctrine de l'*apartheid*. Dans son livre *Rasse en Rasvermenging* (La race et le mélange des races) publié en 1942 Eloff met de l'avant l'idée déjà répandue à l'époque de l'inégalité biologique et spirituelle des races, et la nécessité pour le *Boervolk* de préserver à tout prix sa tradition de race pure. Cronjé réitérera cette conviction en lui donnant un cadre d'application dans son livre tragiquement prémonitoire *'n Tuiste vir die Nageslag: Die Blywende Oplossing van Suid-Afrika se Rassevraagstukke* (Une patrie pour la postérité: la solution permanente aux questions raciales en Afrique du Sud) publié en 1945. Cronjé prône la séparation raciale totale. Ce fut là une intensification dramatique du projet de réglementation politique des groupes raciaux.

Mais les théories à elles seules ne suffisent pas à assurer le passage à l'acte. Si elles servent à légitimer la vision idéologique des choses, elles doivent surtout s'appuyer sur des structures capables d'assurer la circulation de cette idéologie, son ancrage dans des zones de pouvoir et sa conservation. Tous les aspects et activités de la vie sociale -- institutions religieuses, économiques, culturelles, pédagogiques -- subirent une profonde imprégnation de la doctrine de l'*apartheid*. Cette imprégnation fut accomplie aux mains de deux puissantes organisations qui se renforçaient mutuellement et formaient bloc. Ce sont celles des *predikants* et de l'*Afrikaner Broederbond*.

L'institution des *predikants* (pasteurs) regroupait des membres du clergé des trois églises réformées. Dès le début du siècle les *predikants* jouèrent un rôle central dans l'expansion et puis l'enracinement du nationalisme afrikaner. Profondément conservateurs, se présentant comme les gardiens de la culture, de la langue et de l'identité afrikaner, ils prêchèrent l'isolement intellectuel et social, la résistance active à l'anglicisation et le rabattement sur la théologie néo-calviniste. Ils s'érigèrent contre les politiques pédagogiques de la Grande-Bretagne et créèrent un système scolaire privé centré sur le caractère *national-chrétien* (*Christelijk-National*), la conscience nationale afrikaner et la langue afrikaans au même titre que l'anglais.

Les *predikants* exercèrent une influence prépondérante sur la création et le maintien d'une littérature en afrikaans distincte du hollandais, et exaltant un calvinisme de prédestination à la présence des Afrikaners dans le sud de l'Afrique comme *peuple choisi* investi par Dieu d'une mission civilisatrice. Le célèbre écrivain Totius (J. D. Dutoit: 1877-1953) qui était *predikant* écrit une poésie dont les thèmes centraux évoquent des analogies entre des événements de l'histoire afrikaner et l'Ancien Testament. Totius occupe une place dans le panthéon des écrivains d'épopées nationalistes auprès de Willem Postma (1874-1920), Gustav S. Preller (1875-1943) et C. J. Langenhoven (1873-1932) dont la principale activité a été de forger une mythologie littéraire afrikaner centrée sur le thème du *peuple choisi* et de la glorification de personnages historiques en héros légendaires tels que *Piet Retief* et *Andries Pretorius* (éponyme de la ville de Pretoria). C'est de cette atmosphère de ferveur nationaliste qu'était imbu le jeune Daniel François Malan qui deviendrait lui-même *predikant* et qui mènera le Parti National à la victoire électorale en 1948.

Tous les *predikants* étaient également engagés dans la fraternité des *Broederbonders*. Fondée en 1918 par un tout petit groupe de fervents nationalistes, l'*Afrikaner Broederbond* réussit petit à petit à construire un vaste réseau de cellules, à regrouper toutes les organisations importantes du pays et

à devenir une force politique considérable. Dès les années trente la fraternité s'activa à promouvoir l'idéologie du *baasskap*, c'est à dire de la domination patronale des blancs, et à partir de 1948 tous les premiers ministres et ministres du Cabinet, les présidents des universités et des églises fonctionnant en afrikaans, les corporations d'État, administrateurs, hommes politiques, policiers, officiers de l'armée, éditeurs, journalistes, enseignants devenaient des *broeders*. Les *broeders* avaient coordonné en 1938 les célébrations du centenaire du Grand Trek des *voortrekkers*, l'exode des pionniers boers vers l'intérieur et le nord du pays où ils avaient été refoulés par les Britanniques. Ils avaient donné à ces commémorations une aura biblique, comparant le Grand Trek à l'Exode d'Égypte du Peuple juif. En 1939, les *Broederbonders* parrainèrent une organisation fondée pour perpétuer la ferveur inspirée par les célébrations du Grand Trek. Il s'agit de la *Ossewa Brandwag* (la Garde de nuit aux chars à bœufs), un regroupement paramilitaire dont les membres formaient des commandos, paraient en uniforme, participaient à des manœuvres militaires et à des retraites aux flambeaux et professaient une grande admiration pour Hitler et pour les doctrines nazies.⁹ Le soutien pour la *Ossewa Brandwag* s'élargit de façon importante jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre. En 1941 l'organisation comptait entre trois cent mille et quatre cent mille membres et elle formait par là le mouvement populaire le plus vaste de toute l'histoire afrikaner.

Toutefois, la défaite de l'Allemagne jeta le discrédit sur la *Ossewa Brandwag* et sur son chef, Hans van Rensburg, dont la mégalomanie avait créé de telles luttes de pouvoir dans le mouvement nationaliste que Malan s'engagea personnellement à le mettre au rencart et à détruire son organisation. Il ne restait donc aux nationalistes de tous les horizons qu'à se rabattre sur le Parti National qui finit par rallier toutes les tendances et à s'assurer la victoire de l'électorat afrikaner qui formait alors 60% de la population blanche.

Ainsi donc, toutes les tendances de la conjoncture, de la radicalisation des forces en présence aux luttes internes aux organisations nationalistes en passant par le déclin de l'hégémonie britannique dans la région, contribuèrent à instaurer le système de l'*apartheid* comme système total et comme idéologie d'une minorité, dominée par l'angoisse de sa disparition, dont la réaction défensive contre l'histoire fut de se constituer en *majorité compacte* en divisant, classifiant et réduisant le reste de la population à des collectivités du petit nombre.

Revenons à ce «mariage d'in-convenance». L'hypertrophie des conséquences politiques d'une affaire de cœur interracial en une affaire d'État est à la mesure de la fragilité même du mythe. Il était en effet impossible pour

ce dernier de traiter ce mariage comme un acte insignifiant. La banalisation désinvolte du métissage qu'opéraient les deux amants déconstruisait l'ordre mythique de telle façon que celui-ci se devait de répondre par une mobilisation totale et démesurée. En effet ce mariage attaquait le mythe dans son mensonge fondateur: mensonge de l'origine unique, mensonge du sang-race, mensonge de la mission des Afrikaners prétendument destinés par la doctrine calviniste à civiliser cette partie de l'Afrique, mensonge de la biologie des castes, mensonge de l'intransmissibilité culturelle. Ce mariage contraignait le mythe à faire face à sa propre mystification en faisant éclater l'illusion d'une coïncidence spontanée entre une loi arbitraire, artifice d'un groupe social, et la fiction de la naturalité de cette loi. Le mythe se voyait tout à coup mis en présence d'une réalité qui pouvait le dépasser à tout moment, celle d'une société dont le paradoxe fondamental est un pluralisme constitutif d'une part, et un tabou de l'intégration de l'autre.

Le métis représente à cet égard une figure de la perte de l'intégrité mythique. Il brouille l'origine et harmonise les dualités. Il fait ressortir le caractère contingent des inégalités, il est le fait accompli de la relativité des catégories. Il met donc au défi l'ordre totalisant du mythe et le place au bord de la modifiabilité et donc de la disparition. Dans son caractère à la fois neutre et composé -- il n'est ni ceci ni cela (*ne-uter*), il est cependant l'un et l'autre (*uterque*) -- le métis incarne une assignation *labile*: il est à la fois le positionnement sans statut et le repositionnement du statut. Il échappe à la gestion de la permanence. Il est l'intermédiaire, l'«interlope», celui qui trafique en fraude entre l'ordre de la stase et l'ordre de la circulation, entre l'immobile et le fugace, entre l'interdit et sa transgression. Il est le miroir du mythe et son contraire parce qu'il lui renvoie l'image de sa précarité et qu'il le coince entre l'arbitraire et l'impuissance à contrôler indéfiniment cet arbitraire.

Je voudrais évoquer ici l'hypothèse émise par l'anthropologue Lee Drummond, celle d'un «continuum culturel» inhérent à toute société, hypothèse qui nous permettra de mettre le doigt sur le grand refoulé de l'*apartheid*. Il semble évident que la raison d'être de l'*apartheid* (et de la réaction viscérale de ses partisans face à ce que leur représentait ce mariage), repose sur un contre-investissement, conflictuel et défensif, devant le caractère labile du «continuum culturel». L'idée de Drummond est que les cultures ne sont ni des structures possédant une logique interne d'autorégulation ni des sortes d'amalgames pluriels que l'on peut étudier séparément parce qu'ils auraient des contours nets. Les diverses cultures sont plutôt des *continuuums* ou des ensembles d'intersystèmes imbriqués les uns aux autres. Ce qu'on appelle l'ethnicité n'est

que le résultat d'une créolisation au sens linguistique du terme, c'est-à-dire d'un système mixte au départ, provenant de contacts multiples. Système dont l'histoire afrikaner même est une illustration puisqu'elle est dès son origine le résultat d'une créolisation.¹⁰

Un intersystème se définit à la fois par l'espace, la répartition, la relation de réciprocité, la distribution d'ensembles organisés, mais aussi l'enchaînement, le maintien et la continuité dans son sens latin de *continuare* ou de *continere*, c'est-à-dire «tenir ensemble». Un intersystème n'est jamais fixe, jamais stable. Il est sujet à des transformations continues.

Les définitions identitaires se construisent paradoxalement sur ce mélange initial. Et la résolution de ce paradoxe ne peut se faire autrement que par l'oubli obligé de ses conditions d'émergence, ou par la mystification.

On peut rappeler ici ce que disait Ernest Renan sur les conditions de constitution d'une nation, c'est qu'un de ses facteurs essentiels est non seulement l'amnésie de sa genèse, mais aussi l'erreur historique: on ne va prélever de l'histoire que ce qui convient et on occulte toutes les données qui n'entrent pas dans la logique nationale ou dans le récit mythique. Jean-Loup Amselle a bien mis en valeur cette idée. Il fait remarquer qu'avant la conquête coloniale et la confrontation directe entre les groupes, laquelle a contribué à exacerber leurs différences et à accentuer la cohésion de chacun, il n'y avait qu'un «continuum relativement labile de schèmes et de pratiques culturelles dans l'ensemble des sociétés situées sur un axe joignant l'Europe à l'Afrique». Il y aurait eu un «syncrétisme originaire». C'est à partir de ce mélange initial que s'est forgé ce qu'on appelle les «cultures». C'est l'oubli des conditions d'émergence de ces cultures qui permet précisément de les traiter comme telles. «La production de la culture, poursuit Amselle, comporte deux aspects: la production externe et la production interne. Une culture singulière ne peut être saisie comme telle que si elle a été prélevée arbitrairement et dissociée du tissu interculturel dans lequel elle s'insérait. Les cultures ne sont pas situées les unes à côté des autres comme des monades leibniziennes sans porte ni fenêtre: elles prennent place dans un ensemble mouvant qui est lui-même un champ structuré de relations.»¹¹

C'est justement parce que le mythe nationaliste afrikaner est dès le début fatalement confronté à cet intersystème et à ce continuum dans lesquels il trouve sa raison d'être *a contrario*, qu'il ne peut disloquer les *chaînes de sociétés* que par un acte arbitraire, et démoniaque, de classification. Je dis bien démoniaque parce qu'il doit contrer l'enfer du réel en mettant à profit un génie satanique qui lui permettra de **cataloguer sur du continu** en se cachant le fait que le figement

catégoriel qu'il produit ne peut être tenu pour définitif, que toute société est modifiable, que le réel va nécessairement décevoir sa typologie parce qu'il est par essence mutable et anti-fixiste. La classification doit se dissimuler qu'elle n'est pas fondée en nature, qu'elle est le produit d'une opération mentale, construite, de triage et de clivage en quête d'éternisation.

Le mélange affaiblit la crédibilité du catalogue des traits qui déterminent les lignes de séparation. Si on est d'accord avec Patrick Tort que le seul repère initial de la classification c'est la dominance, alors le mixte, le **neutre**, apparaît comme «le point de disparition de la dominance visible», à la fois au sens biologique et politique. Du point de vue de l'activité classificatoire, il correspond «à une lisière d'indécidabilité»,¹² donc d'ouverture, d'incertitude et de flottement qui n'est absolument pas prévue par l'univers clos du mythe.

La perte d'orientation que peut occasionner cette indécidabilité pour celui qui y est confronté pour la première fois apparut clairement au moment où, n'ayant pas réussi à persuader les amants à renoncer au mariage, et par la suite n'étant pas parvenus à les convaincre de divorcer, les commissaires britanniques essayèrent de les soudoyer, mais ayant encore échoué, ils s'affairèrent à chercher des éléments qu'ils auraient pu utiliser dans une campagne de salissage. Seretse a-t-il des vices cachés? Est-ce qu'il boit? On sait que sa femme achète de l'alcool... Mais c'est surtout la culture hybride de Seretse qui rendait malaisée l'accusation parce qu'il ne correspondait à aucun des stéréotypes de l'Africain.

En lui les pôles oppositionnels disparaissaient et les cadres de comportement liés aux distinctions de culture étaient invalidés. Comment agir lorsque les dominantes qui constituent les repères initiaux de la classification et des lignes de clivage ne sont plus là pour ordonner et déterminer les rapports? On sait comment agir avec un Européen et on sait comment traiter avec un Africain dans le confort de règles préétablies, mais à quel code, à quelles recettes faut-il se référer pour négocier avec un homme qui est à la fois africain et européen? C'est dans un tel embarras que se sont trouvés lesdits commissaires lorsqu'ils ont eu à faire un rapport sur leurs activités:

Il serait faux d'imaginer qu'on a affaire à un Africain qui se contenterait d'une hutte en terre battue et de conditions sanitaires rudimentaires. Bien qu'il soit dans son apparence physique typiquement Africain, il a largement assimilé la façon d'agir et la tournure d'esprit d'un étudiant d'Oxford. Il parle bien l'anglais et

manifeste une capacité spontanée à apprécier le point de vue européen, même s'il n'est pas d'accord avec lui.¹³

La culture transversale semble avoir cet avantage qu'elle est capable d'englober les oppositions et les différences dans une conscience réfléchie à la fois de leur écart et de leur commensurabilité. Elle sait que les polarités peuvent être enchevêtrées. Elle est donc capable de souplesse et d'adaptation. Elle n'a besoin ni de radicaliser ses choix ni de craindre un réaménagement total de ses positions chaque fois qu'un événement imprévu se présente à elle. Au Bechuanaland, les politiques tribales étaient déjà dépassées par une politique d'élargissement démocratique. Et le passage d'un ordre fondé sur les formations ethniques à un système fondé sur l'État-nation fut pratiquement direct. À cet égard le contexte colonial tardif lui-même y joua un rôle de catalyseur. En effet, en cédant au chantage des Afrikaners et en empêchant Seretse Khama d'accéder à la chefferie des Bamangwato, les Britanniques, en réalité, facilitèrent le processus de transformation de la colonie en un État républicain et démocratique. On sait, par ailleurs, que Khama lui-même refusa systématiquement la chefferie des Bamangwato pour poursuivre une politique d'unité nationale. Cette politique le mena de ses fonctions de secrétaire du conseil de tribu des Ngwato vers les activités à portée plus générale de membre de l'African Advisory Council et du Joint Advisory Council; il devint par la suite non pas chef suprême des Bamangwato, mais premier ministre et enfin président de la République du Botswana.

Tout ce qui dans la mythologie nationaliste de l'Afrique du Sud représentait une hérésie comminatoire se trouvait spontanément résolu chez son voisin du nord. On peut comprendre rétroactivement l'impact psychologique qu'a pu constituer à l'époque ce mariage et la perspective qu'il ouvrait sur la possibilité d'existence d'un état multiracial à la tête duquel se trouverait un Africain. Ces angoisses se virent confirmées par la suite. Dès sa création, le Botswana ne cessa de prendre le contrepied des politiques de son voisin du sud en servant de terre d'accueil pour ses opposants et en s'appuyant sur une politique nationale d'unité entre tous les groupes ethniques.

La faiblesse des mythes nationalistes réside dans le fait qu'ils ne peuvent tolérer failles ou déviations. C'est parce qu'ils se présentent comme des *systèmes totaux* qu'ils sont vulnérables à l'opération d'un révélateur stratégiquement bien placé. Ils sont promptement alarmés par des choix et des actes indépendants qui sont pourtant à la portée de tout le monde: n'importe qui peut tomber amoureux de n'importe qui et, d'une manière générale, n'importe qui peut mettre au défi,

par la contestation la plus simple, n'importe quel système qui repose sur l'unanimité exigée et l'homogénéité perpétuelle. C'est pour cela que de tels mythes sont condamnés à se perpétuer dans la peur d'une incontrôlable *rétroaction* des éléments qui constituent leur noyau central. C'est bien parce que le mythe politique afrikaner connaît son impuissance à dominer mythiquement le réel qu'il a mis en place des dispositifs colossaux de ségrégation. L'affaire Khama a servi à mettre en lumière la perte phobique d'identité au moment précis où le projet de contrôle des races était en pleine élaboration. Dans un monde où tout circule l'exigence d'*autoreproduction à l'identique* (selon les termes de Pierre-André Taguieff⁴) rend le sujet de l'identité nécessairement suspicieux, anxieux, inquiet et phobique sur le mélange. La loi du couvre-feu imposée aux Africains dans les villes, loi qui leur précisait l'heure de rentrer chez eux et de se soustraire à tout contact avec les blancs après la journée de travail, relevait de la logique même de cette phobie qui redoute de voir le temps de loisir dégénérer en métissage, en *miscegenation*. Il n'est guère besoin de rappeler ce qui dans une phobie tient de l'attrait dénié pour l'objet de répulsion, il est encore moins besoin d'indiquer combien cette phobie est symétrique à la reconnaissance refoulée, conflictuelle, de l'*indéniable* labilité des échanges humains. Comme révélateur, l'affaire Khama a donc mis en évidence non pas une contradiction mineure, mais l'intégralité du mythe politique afrikaner et de son appareil de soutien comme un tissu d'antinomies dont le pays n'a pas encore fini de mesurer les tragiques conséquences.

Notes

1. Michael Duffield, *A Marriage of Inconvenience: The Persecution of Ruth and Seretse Khama*, London, Sydney, Wellington: Unwin Hyman, 1990.
2. Leonard Thompson, *The Political Mythology of Apartheid*, New Haven and London, Yale University Press, 1985.
3. Ibid., p. 191.
4. Martin Meredith, *In the Name of Apartheid*, New York, Harper & Row, 1988, pp. 46-49.
5. Thompson, p. 43.
6. Ibid.

7. Ibid. Thompson cite l'ouvrage collectif édité par J. Albert Coetzee, P. Meyer et N. Diederichs, *Ons Republiek*, Bloemfontein, 1941, p. 7.
8. Ibid., Coetzee et al., p. 7.
9. Martin Meredith, *In the Name of Apartheid*, p. 29.
10. Lee Drummond, «The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems», *Man*, 15: 1980. pp. 352-74.
11. Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990, pp. 10-55.
12. Patrick Tort, *La raison classificatoire*, Paris, Aubier, 1989, p. 196.
13. Michael Dutfield, *A Marriage of Inconvenience*, p. 130.
14. Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé*, Paris, La Découverte, 1988, p. 349.

«Kamikwakushit» ou les ruses de l'ethnicité

Rémi Savard
Université de Montréal

*À la mémoire de Matthew Rich
de Sheshatshit*

◆ Introduction

Kamikwakushit est le nom du héros d'un conte fantastique amérindien. En octobre 1970, je me trouvais dans une petite communauté *innu* vivant sous treize tentes à l'embouchure de leur *Paukwashipi* («notre» rivière Saint-Augustin), qui coule du nord dans le golfe Saint-Laurent à quelque mille cinq cents kilomètres de Montréal. Un soir Pien Peters (68 ans) raconta dans sa langue l'histoire de ce personnage légendaire. La narration dura plus de deux heures, l'auditoire étant formé de près de la moitié de la communauté. On trouvera une traduction française de ce récit dans un ouvrage que je lui consacrais il y a une quinzaine d'années¹.

Je peux maintenant avouer avoir alors été un peu agacé de constater l'intérêt porté par les villageois à ce conte farci de références à des personnages et à des objets d'origine européenne, par rapport à d'autres qu'ils connaissaient bien et qu'on a souvent le réflexe de percevoir comme «typiquement indiens». Encore jeune ethnologue, j'étais plutôt en quête d'une authenticité conçue en termes d'absence de contamination. Néanmoins l'enthousiasme des gens m'indiquait de façon impérative le caractère incontournable de ce conte, pour qui souhaitait comprendre les grands enjeux de l'existence du groupe en question. L'ouvrage de 1977 cherchait à expliquer comment ce détour par le fantastique permettait d'amoinrir l'espèce d'impasse dans laquelle l'histoire très récente avait l'air de coincer ces gens (tentative de déplacement du groupe au début des années soixante). Sans pour autant saisir alors toute la portée de cette réflexion métisse sur les grandeurs et les misères de l'inévitable métissage, et

sur les façons d'en sortir non seulement indemne mais gagnant, je notais déjà ce qui suit au sujet d'une vague possibilité d'emprunt à la littérature orale d'inspiration européenne:

Le mythe de Kamikwakushit, me disait Pien Peters, lui venait de son grand-père Shami. Mais de qui ce dernier le tenait-il? Était-ce de son père abénaki aux idées novatrices, venu de régions où le contact avec les Blancs datait de plus longtemps? Sans pour autant accepter sa petite révolution économique, ses fils pourraient bien avoir été intrigués par ce récit qui (...) explore systématiquement les chances de succès de l'Indien dans le monde des Blancs. Il est même concevable que le mythe de Kamikwakushit résulte du réaménagement d'un conte (...) que des colons d'Acadie ou d'ailleurs auraient pu apporter; ce ne serait pas la première fois que la diffusion d'éléments narratifs aurait emprunté de tels détours.²

Depuis lors des collègues ont attiré mon attention sur des homologues acadiens³ et européens⁴ de *Kamikwakushit*. Stimulé par de telles références, je découvris peu à peu des parallèles trop précis pour être attribués au hasard dans le cycle de *Jean le Sot*, recueilli en langue occitane par Daniel Fabre et Jean Lacroix entre 1967 et 1970⁵. Tant et si bien qu'à l'automne 1989, dans le cadre d'un séminaire⁶, je résolus d'explorer systématiquement cette dimension du conte que j'avais jusqu'alors négligée. Anticipant sur les résultats de cette recherche, disons que la plupart des éléments constitutifs du récit ont été retrouvés ailleurs que chez les *Innu*⁷, dans diverses régions du monde et sous des formes permettant d'affirmer que les Amériques ont été, depuis 1492 sinon avant, sur les grands circuits de diffusion des œuvres de tradition orale. Ajoutons cependant que le conte lui-même, soit l'ensemble de ses huit épisodes, demeure à ma connaissance unique, à l'exception des versions *innu* mentionnées à la note 7. L'histoire de *Kamikwakushit*, nous le verrons, résulte de l'enchevêtrement d'un certain nombre de contes types bien connus des spécialistes du folklore. Nous avons par ailleurs trouvé, aussi bien chez les *Innu* que chez d'autres groupes amérindiens, des contes ou des motifs d'origine européenne⁸, mais rien de tel que l'étonnant amalgame représenté par la version de Pien Peters. Avant d'en examiner la trame, il est indispensable de prendre connaissance d'un résumé de l'œuvre. Le découpage en épisodes et les titres de ces derniers sont de moi.

◆ Résumé du conte

Premier épisode: *un rêve miraculeux*

Un blanc, son épouse et leur fils *Kamikwakushit*, tous très âgés, vivaient dans une extrême pauvreté. Ils n'avaient qu'une vieille chienne et une vieille jument. Le blanc attrapait parfois quelques petits poissons. Une nuit, en rêve, on lui annonça qu'il pêcherait une grosse truite; il devrait en faire manger à la femme, au fils, à la chienne et à la jument, en plus d'en traîner les viscères sur le sol du potager. Ce qu'il fit. Après trois nuits, tant de choses y poussèrent qu'on eut dit un magasin. Trois nuits plus tard, la femme, la jument et la chienne étaient grosses. Après trois autres nuits, chacune d'elles donnait naissance à deux rejetons. De trois nuits en trois nuits, leur croissance fut si rapide que très tôt les jumeaux indiens allèrent à la ville pour courtiser les filles à la peau blanche. Ils auraient préféré que leur aîné mal dégrossi reste à la maison, mais *Kamikwakushit* obtint de les accompagner contre la promesse de se tenir à distance d'eux.

Deuxième épisode: *le chat et la confiture*

Un jour qu'ils retournaient voir les filles, les jumeaux auraient encore voulu le laisser derrière, de peur que sa gloutonnerie ne leur fasse honte. Il eut à nouveau gain de cause en leur proposant de le toucher du pied sous la table quand ils jugeraient qu'il a assez mangé. Le repas venait à peine de débiter qu'un chat lui frôla les jambes en passant sous la table. Aussitôt il se leva en déclarant qu'il n'avait plus faim. Tandis que les jumeaux s'empressaient de rejoindre dans leur chambre les deux filles de la maison, *Kamikwakushit* n'avait d'yeux que pour la nourriture qu'on rangeait dans les armoires. Sous les coups de vingt-trois heures, le père des filles déclara qu'il était temps d'aller dormir, elles dans une chambre, les garçons dans l'autre. Quand il les entendit tous ronfler, *Kamikwakushit* se glissa sans bruit à la cuisine, y repéra le pot de confiture et s'en gava à même ses doigts. Soucieux de partager un tel délice avec ses frères, il entra par erreur dans la chambre des filles. Puis, prenant le pied du lit pour la tête, il leva les couvertures et badigeonna de confiture le derrière de la cadette. Lorsqu'elle fit un pet, il lui murmura que ce n'était pas chaud, qu'il n'y avait donc pas lieu de souffler. Alors, dans un effort pour atteindre le fond du pot, il s'y coinça la main. Sur le coup il réalisa son erreur et courut en prévenir ses frères. Pour sa part la cadette crut qu'elle avait chié

en dormant; sa sœur lui suggéra d'aller se laver aux cuves à l'extérieur. Elle se trouvait justement dans l'une d'elles lorsque *Kamikwakushit*, avant de fuir en catastrophe avec ses frères, vint y heurter le bocal pour se libérer la main.

Troisième épisode: *l'épreuve des prétendants*

Le grand chef des Blancs cherchait à marier sa fille. Tout ce qu'il y avait de mâles en âge dans les environs furent conviés pour un concours. Celui qui saurait lui donner la réplique trois fois pourrait l'épouser. Les jumeaux mirent leurs plus beaux costumes. *Kamikwakushit* insistait à nouveau pour les suivre. Ils le trouvaient trop sale, mais finirent par céder lorsqu'il promit de ne pas participer au concours. Ce fut au tour d'un des jumeaux de se soumettre à l'épreuve. Il revint penaud, et trouva *Kamikwakushit* pris d'un irrépissible besoin de chier. De peur qu'il ne souille le superbe terrain du grand patron, il lui suggéra de faire dans son chapeau. Après s'être torché avec un bout de bois, *Kamikwakushit* mit aussi celui-ci dans le chapeau. Pendant que l'autre jumeau tentait lui aussi sa chance auprès de la fille, notre héros donna la chasse à une poule qui, en panique, pondit un œuf. Ce dernier alla rejoindre la merde et le bâton dans le chapeau. Le concours était terminé sans qu'il y eut de gagnant. *Kamikwakushit* s'approcha et croisa la fille. «Comme tu es belle!», lui lança-t-il. Elle lui répondit: «C'est parce que j'ai le sexe en feu!» «Oh, s'écria-t-il, pourrais-tu y faire cuire mon œuf?» «Mais de quel œuf parles-tu?», fit-elle. Il sortit l'œuf du chapeau et le lui tendit. «Mais quel bois alimentera mon feu?» demanda-t-elle. Il prit le bâton dans le chapeau et le lui offrit. «Qu'est-ce que cette merde?» s'écria-t-elle. Il sortit alors la merde et la lui offrit. Comme il avait su lui répliquer trois fois, il devenait donc le vainqueur du concours. Elle alla le présenter à son père, qui refusa évidemment de le considérer comme son gendre.

Quatrième épisode: *un miraculeux radoubage*

Le grand patron fit rafistoler une épave. Il donna ordre qu'on la repousse au large après y avoir fait monter le couple. Très peu de nourriture avait été prévue, et seulement pour la fille. Elle réalisa alors qu'ils allaient tous les deux mourir de faim. Pour sa part, il suffit à *Kamikwakushit* de seulement évoquer la sauce de sa mère pour que son plat en soit plein. Il avait beau le vider, il se remplissait aussitôt. Après s'être ainsi gavé, il se mit à frapper son plat à coup de cuillère en chantant «C'est ma mère qui m'a donné la sauce que je mange!»

Du fond de la cale où elle était, la fille lui demanda ce qu'il mangeait ainsi. «La sauce de ma mère!», répondit-il. «Ah bon!» fit-elle. Puis, comprenant qu'il avait des pouvoirs extraordinaires, elle décida d'en tirer profit. Serait-il capable de transformer leur misérable bateau en un bâtiment plus beau que celui de son père? Toujours prêt à rendre service, *Kamikwakushit* retourna à son plat et recommença à chanter. Des mats se dressèrent dans le ciel, on entendit une hélice tourner à l'arrière, des cordages tout neufs glissèrent sur de rutilantes poulies métalliques, une superbe voile blanche se déploya, des drapeaux aux couleurs vives claquèrent au vent. Confiant ensuite la roue à sa femme, il pénétra dans la cabine et elle l'entendit chanter: «Je suis vraiment bon en dépit de ce que je suis!» On vit alors apparaître un lit, des meubles, une vaisselle de qualité, etc. À la demande de sa femme, il transforma ses vieux vêtements en un splendide costume noir tout neuf. Prise alors d'un grand amour pour lui, elle courut l'embrasser. «Retournons maintenant chez mon père!», dit-elle. Le lendemain, en scrutant l'horizon avec ses jumelles, le grand patron vit venir un navire. Après que ce dernier eut accosté le long du bateau du beau-père, personne n'en descendit. Le couple prenait élégamment le thé dans la luxueuse cabine. «Qu'on aille chercher celui qui tente ainsi de m'humilier!», ordonna le grand patron. Ses serviteurs revinrent en disant qu'il s'agissait de sa fille et de *Kamikwakushit*. Il les accueillit très chaleureusement. Ayant appris les dons extraordinaires de son gendre, il lui offrit du travail. Il s'agissait d'aller vendre dans différentes villes les marchandises dont on chargerait son bateau.

Cinquième épisode: *l'endetté libéré*

Dans le cadre d'une de ces missions commerciales, *Kamikwakushit* arriva au port d'une ville densément peuplée. Il descendit à terre et nota un attroupement. On entourait ainsi un individu couvert d'épingles à force de ne jamais payer ses dettes. Après que *Kamikwakushit* eut acquitté les dettes de cet homme, ce dernier expira. Revenu momentanément sous la forme d'une ombre, il prit définitivement celle d'un renard roux géant. *Kamikwakushit* paya ainsi les dettes de tous ceux qui en avaient et distribua toutes les marchandises contenues sur son bateau. Il revint ensuite chez son beau-père.

Sixième épisode: *le méfait du rival*

On refit le plein de marchandises, et le navire reprit la mer. Caché dans la cale au moment du départ, un sous-commis fit soudain irruption sur le pont

et s'offrit pour tenir la roue. Après quelques moments il appela *Kamikwakushit*. «Quelque chose avait l'air de mordre l'hélice!», disait-il. *Kamikwakushit* se pencha sur le bastingage pour mieux voir. C'est alors que le sous-commis lui souleva les jambes et que *Kamikwakushit* se retrouva à la mer. Cet homme avait les yeux sur la fille du grand patron. Désespérée, elle voulut aller rejoindre son mari, mais le rival l'en empêcha et fit voile vers chez elle. Alors qu'il croyait son heure arrivée, *Kamikwakushit* entendit une voix lui offrir de le ramener au rivage. C'est ainsi que, sans trop savoir comment, il se retrouva sur la grève tout près de chez son beau-père. C'était là l'œuvre du renard géant. Avant de s'en séparer, il indiqua à *Kamikwakushit* la stratégie à suivre pour retrouver sa place de gendre: d'abord s'offrir aux cuisines à titre de spécialiste de la cuisson des viandes; puis, un jour de grande chaleur, chanter près d'une fenêtre ouverte pour que, de sa chambre, sa femme puisse l'entendre; enfin, s'enrouler la main gauche dans un pansement, car elle demanderait que ce soit lui qui porte son repas à sa chambre.

Septième épisode: *le retour du héros*

Tout se déroula comme prévu. Lorsqu'il fut devant elle, elle demanda ce qui lui était arrivé à la main. Il répondit qu'il s'était brûlé en cuisant la viande. Quand elle voulut laver sa blessure, il commença par refuser sous prétexte qu'il n'en était pas digne. Il finit par accepter. C'est alors qu'elle découvrit l'alliance sur laquelle étaient gravés leurs deux noms. Le grand patron lui fit remettre des vêtements neufs.

Huitième épisode: *le rival exterminé*

Le beau-père inventa un prétexte pour annoncer qu'un banquet serait offert chez lui le lendemain. Tous étaient invités. Le repas terminé, il fut convenu que chacun raconterait une de ses aventures en mer. C'est ainsi que le rival fit le récit de la noyade de *Kamikwakushit*, laissant entendre qu'il aurait pu perdre l'équilibre pour avoir trop bu. Il avait été prévu qu'à cet instant même *Kamikwakushit*, dont tous ignoraient encore le retour, pénétre dans la salle au bras de son épouse. Le rival fut pendu. Au moment d'expirer, son corps se fendit sur la longueur.

◆ Le chassé-croisé des contes types

Cette fécondité explosive déclenchée par un poisson se retrouve, également en position initiale, dans deux contes repérés lors du séminaire: l'un en cris des Plaines, l'autre en créole de l'océan indien⁹. Il s'agit de versions du conte type n° 303¹⁰ (*le roi des poissons* ou *la bête à sept têtes*)¹¹ ayant pour héros *Petit Jean* (en cris *Kikon* et en créole *Tizan*)¹². On sait que c'est surtout l'incident du poisson miraculeux qui différencie ce conte type n° 303 du n° 300 (*la bête à sept têtes*)¹³. D'après ce dernier, le héros délivre une princesse que le roi son père devait offrir à la bête monstrueuse. Un rival tenta bien de s'attribuer le haut fait, mais en vain. Le héros gagna ainsi la main de la princesse. Or, si on convient que *Kamikwakushit* n'obtiendra le respect de son beau-père qu'après avoir sauvé sa fille du naufrage que cet homme avait lui-même conçu, et si on se souvient du contenu des trois derniers épisodes, il faut admettre que ce conte *innu* doit beaucoup au prototype formé par les n° 300 et 303. Selon Paul Delarue, on en a retrouvé des traces en Europe, en Asie, en Afrique centrale et en Afrique du Nord, dans les anciennes colonies françaises, espagnoles et portugaises des Amériques, ainsi que chez les autochtones d'Amérique¹⁴.

Le second épisode est également bien connu en Europe. Nous y avons trouvé un certain auvergnat nommé *Jouon Nesci* (Jean le Niais) très apparenté à *Kamikwakushit*:

Jouon Nesci, qui est porté sur la bouche, va voir les filles avec son parrain; celui-ci lui recommande de s'arrêter de manger quand il lui marchera sur le pied. Au moment du repas, un chien frôle le pied de Jouon Nesci, qui croit que c'est l'avertissement et ne mange plus du tout. Il a faim au milieu de la nuit, et va, sur le conseil de son parrain, à l'endroit où se trouve la bouillie; il en mange et en rapporte à celui-ci mais il se trompe de lit et, voyant une des filles découverte, il croit avoir affaire à lui et lui jette la bouillie. ◆ Ici l'aventure a une suite qu'on ne raconte pas dans les autres contes publiés, mais que j'ai retrouvée en Haute-Bretagne: son parrain lui dit qu'il aurait dû embrasser les filles avant de s'en aller; il y retourne et

une des filles, au lieu de lui présenter sa joue, lui présente ses fesses.¹⁵

Ce sont les travaux de Daniel Fabre et de Jean Lacroix, sur le folklore de l'Occitanie, qui nous ont fourni les éléments les plus significatifs à propos de cet incident du chat et de la confiture. Dans le conte n° 5 de leur collection¹⁶, intitulé *En Jan Golut* (Jean le Goulou), tout y est: le chat sous la table, les fesses prises pour le visage, le pet pour le souffle, la main coincée et la burlesque rencontre aux cuves avec la fille venue s'y laver. «Ce conte multiforme, écrivent Fabre et Lacroix, appartient au cycle de Jean le Sot. Il est universellement attesté avec une plus forte densité en Allemagne et dans les pays baltes.»¹⁷ Ils indiquent enfin que «le noyau spécifique du conte est réalisé dans trois types différents classés assez arbitrairement par Aarne-Thompson.»¹⁸ Il s'agit des contes types n° 1685 A, 1691 et 1775. Généralement la goinfrie de ce Jean le Sot le porte vers la *millas*, une «bouillie de maïs, sorte de polenta languedocienne»¹⁹ que lui prépare sa mère. Nous retrouverons ce motif, ainsi que son corollaire -- le peu d'intérêt du héros pour la gente féminine -- au quatrième épisode, alors que pour la première fois seul avec celle qui dit avoir le sexe en feu, il ne trouvera rien de mieux à faire que d'appeler de tous ses vœux la sauce que lui préparait sa mère.

Comme troisième épisode, nous avons également un thème fort répandu: le concours en vue de découvrir le plus valeureux des prétendants à la main d'une princesse. L'épreuve consiste ici en un quelconque jeu verbal. Le vainqueur sera celui qui saura démontrer l'esprit le plus pétillant. La balourdise de *Kamikwakushit* aura le plus inattendu des résultats. Dans la classification Aarne-Thompson, il s'agit du N° 851 (*The Princess who cannot solve the Riddle*). On se souviendra qu'aux contes N° 300 et 303, la main de la princesse était obtenue à la suite d'un haut fait, contesté bien sûr par un rival, mais en dehors de toute espèce de concours. Nous avons retrouvé le motif chez les Ojibwa des Plaines, qui mentionnent les mêmes éléments matériels: l'œuf, le bois et la merde²⁰. Une version d'origine danoise fera plutôt état d'une corneille morte, d'un morceau de sabot et, très pudiquement, d'un peu de boue²¹. La tradition franco-canadienne a également retenu cette mésaventure de *Ti-Jean*²².

Nous arrivons ainsi à la charnière du récit, le quatrième épisode, que j'ai intitulé le *radoubage miraculeux*. Ici le conte bascule. Jusque-là identifié à *Jean le Sot* (balourd, goinfre et sans manière), notre héros se transforme en un élégant capitaine, désormais nommé *John*, aux commandes d'un bâtiment de

grand luxe. *Jean le Sot* est devenu l'allié des plus grands qui fait l'envie de tous. Et tout ça à cause de la sauce maternelle. Pour mieux prendre la mesure du tête à queue (si on me permet l'expression) que fait ici le conte, revenons un moment sur le sens de la goinfrerie de *Jean le Sot*.

Dans le Languedoc pyrénéen, Jean le Goulu devient enceint après avoir avalé le fuseau que sa mère avait par mégarde échappé dans la *millas*²³. La fixation maternelle, qui se traduit ici par une inversion non seulement des rôles sexuels mais aussi des extrémités du corps, a comme corollaire le peu d'intérêt sexuel que les autres femmes présentent pour ce personnage. D'après un autre conte occitan rapporté par Daniel Fabre, «La mère d'un niais veut le marier, elle décide auparavant de l'initier. Pour cela elle se couche, se met un perdreau (perdigal) rôti entre les cuisses et le lui fait manger en lui disant: 'Nigaud, si tu te maries, tu n'auras qu'à regarder entre les cuisses de la tienne: tu en trouveras un bien plus joli que le mien!' Le mariage se fait, le soir le naïf porte la main au sexe de sa femme, la retire et s'écrie: 'Ma mère, le perdreau n'est pas plumé!'»²⁴. La fixation alimentaire à la mère et la sexualité masculine non encore éveillée sont autant de traits caractéristiques de *Kamikwakushit*, depuis l'incident de la confiture, jusqu'à celui de la sauce maternelle, sans oublier l'œuf, le bois et la merde. Obsédé par la nourriture et insensible aux femmes, il ne pouvait évidemment se hisser au niveau métaphorique de langage où la fille avait cru un moment qu'il se situait, lorsqu'il lui avait demandé de faire cuire son œuf sur son sexe en feu. Or, au septième épisode (*le retour du héros*), on verra *Kamikwakushit* maîtriser cette fois la métaphore avec brio, en assimilant lui-même le gage de leur amour (l'alliance au doigt) à la morsure d'un feu de cuisine. Mais tenons-nous en pour l'instant au quatrième épisode.

Les mutations du héros et du bateau résultent de l'attachement à la mère. Nous tenons sans doute ici la clé de cette œuvre. *Kamikwakushit* est un métis, né d'un blanc misérable et d'une mère indienne. Le mythe consiste à démontrer que sa transformation de perdant en gagnant résulte de son attachement à son indianité. Or une telle fidélité passe nécessairement par sa mère indienne, d'autant plus que la matrilinearité constitue une valeur dominante pour beaucoup d'autochtones du Nord-est américain. La fixation maternelle de Jean le Sot, version *innu*, incluait donc aussi ce qui rendra possible John le Gentleman. En pleine mutation ne chantait-il pas, au rythme d'un tambour indien improvisé à partir du plat de sauce: «Je suis bon en dépit de ce que je suis»? Parce qu'il demeure fidèle à la partie indienne de son être, il sera en mesure de surpasser le Blanc sur son propre terrain. Son misérable père d'abord, son riche beau-père ensuite et enfin le rival blanc. C'est ce que j'entendais, en introduction, par

«une réflexion sur les grandeurs et les misères de l'inévitable métissage et sur les façons d'en sortir non seulement indemne mais gagnant». Cet épisode charnière, dont l'unité de temps et de lieu est remarquable (un aller-retour sur la mer), plonge donc des racines à la fois dans le cycle de *Jean le Sot* et dans un ensemble de contes traitant diversement de valeureux roturiers obtenant la main d'une princesse (N° 300, 303, 851, etc.). Ces deux séries de motifs s'entremêlent ici pour démontrer la possibilité de franchir un écart socio-économique écrit en termes ethniques.

Les cinquième, sixième et septième épisodes sont tirés du conte type 506-A (*la princesse sauvée de l'esclavage*), dont le thème s'apparente à celui des contes types nos 300, 303, 851. Il aurait donné lieu à une transcription écrite intitulée *Jean de Calais*, publiée à Paris en 1722 par une certaine dame de Gomez, dans le premier d'une série de huit tomes intitulée *Les journées amusantes dédiées au Roi*. Selon Paul Delarue cette histoire qu'on trouvera aux pages 253 à 317 du premier tome «est un arrangement littéraire d'un thème populaire, le Mort reconnaissant (...), bien connu au Moyen-Âge et attesté en Chine dans un passé reculé»²⁵. Dans l'article qu'elle consacrait à ce Jean de Calais, Marie-Louise Tenèze précisait que la littérature de colportage avait maintes fois repris l'histoire écrite par la dame de Gomez, sans toutefois retenir, comme l'imagerie d'ailleurs et à l'inverse de la tradition orale, le motif central du *Mort reconnaissant*. Ceci attesterait d'une capacité de rétention supérieure de la part de la tradition orale, ce «qui n'exclut pas les variations: on se souvient par exemple que le mort reconnaissant peut être corbeau, pie ou renard»²⁶. On peut donc penser que c'est par transmission orale que ce motif aurait voyagé avant de venir former le cinquième épisode d'une œuvre *innu*. Les éléments du conte type N° 506-A sont les suivants. Le héros trouve un mort à qui on a refusé l'inhumation parce qu'il était trop endetté. Après en avoir assumé les dettes, il l'enterre. Plus tard, sous la forme d'un animal et sans se faire reconnaître, il sauvera le héros d'une noyade prévue par le rival. Après lui avoir indiqué comment retrouver sa femme, et avant de le quitter, il lui dit qu'il viendra prendre la moitié de son bien le plus précieux lors du banquet offert pour célébrer son retour. Cette prédiction se réalisa. Au banquet, le sauveteur vint réclamer son dû. Mais comme le héros, loyal, s'apprêtait à couper son fils en deux, il arrêta son bras, s'identifia et dit qu'on ne lui devait rien.

Les sixième et septième épisodes proviennent donc eux aussi de 506-A. Dans la version nivernaise utilisée par Delarue et Tenèze pour illustrer ce sous-type, c'est également par les cuisines que le héros se réintroduit dans la

demeure du beau-père, où on finit par découvrir son identité grâce au bracelet d'or qu'il porte et sur lequel est écrit son nom²⁷.

Selon Delarue et Tenèze, «Le type 506-A est répandu dans toute l'Europe, en Indonésie, en Afrique du Nord, en Amérique²⁸». Nous en avons effectivement trouvé une version franco-ontarienne²⁹ et deux versions franco-québécoises; dans l'une d'elles *Jean de Calais* est devenu *Jean-le-Collet*³⁰, alors que dans l'autre le rôle du mort reconnaissant revient à un groupe de sept nègres³¹.

Pour ce qui est du dernier épisode (*le rival exterminé*), on n'y trouve aucune mention du retour du mort. Aussi s'apparente-t-il plutôt à la finale de 300 et 303.

Conclusion

Dans l'état actuel de mes connaissances, tous les épisodes, à l'exception du quatrième, renvoient explicitement à des éléments de certains types proposés par Aarne et Thompson à des fins de classification de contes surtout européens:

ÉPISODES	AARNE ET THOMPSON
1	303
2	1691
3	851
4	-
5	506-A
6	300, 303, 506-A
7	300, 303, 506-A
8	300, 303

Pour ce qui est de la transformation du héros et de son navire (quatrième épisode), je ne l'ai pas rencontrée comme telle, ce qui ne signifie pas qu'on ne puisse la retrouver elle aussi ailleurs. Cet épisode réunit cependant d'une part les caractéristiques du héros première version déployées aux deuxième et troisième épisodes (goïnfrerie, immaturité sexuelle, fixation à la mère), d'autre part les éléments de la nouvelle silhouette du héros telle qu'elle prend forme dans les quatre derniers épisodes (valeur personnelle et noblesse de cœur du nouveau riche avec qui l'aristocratie aura grand intérêt à s'allier). Selon les

différentes versions de 506-A, c'est également à l'occasion d'un voyage en mer que le héros sauve avec éclat la princesse en péril. On peut donc d'ores et déjà affirmer que ce quatrième épisode résulte du rapprochement, à des fins de transformation de l'un dans l'autre, des deux visages de ce Janus *innu*, visages qu'on retrouve dans les sept autres épisodes déjà rattachés sans équivoque à des contes types de la classification Aarne-Thompson.

Le conte est par nature éminemment volatile. Il n'existe que dans le bruissement des paroles de qui le raconte après l'avoir entendu de quelqu'un. C'est ainsi que, à la fois semblable et différent (car raconter une histoire c'est toujours l'adapter), le conte réapparaît sans cesse aux endroits les plus inattendus. Et au cours de ces imprévisibles itinéraires, chaque groupe qu'il traverse de bouches en oreilles a tendance à s'en croire l'unique dépositaire éternellement choisi par ses dieux nationaux. C'est pourquoi la surface unie et authentique des contes qualifiés de «typiquement indiens» résulte d'une certaine illusion. Leur texture nous apparaîtrait tout aussi bigarrée que celle du conte à l'étude, si nous disposions pour les Amériques du type de connaissances que rendent possibles des classifications comme celle de Aarne et Thompson. Le continent américain n'était pas plus, sinon moins, culturellement homogène que l'Europe. Un conte ne sera jamais autre chose que la rencontre de motifs empruntés à divers moments à un ensemble varié de traditions narratives venues d'ailleurs. Dans la mesure où chaque tradition américaine se constituait ainsi, avant 1492, à partir d'autres traditions du même continent, elles ont toutes un même air de famille pour qui vient d'ailleurs. L'histoire de *Kamikwakushit*, telle qu'on la retrouve dans la version *innu*, a été au contraire élaborée grâce à des éléments de traditions européennes apportés ici par des conteurs venus d'Europe depuis 1492.

Certains de ces motifs européens -- et c'est sans doute une des raisons de leur rétention par la tradition orale autochtone -- n'étaient pas sans rapport avec d'autres dits «typiquement indiens». Qu'on songe au Trickster amérindien, dont les comportements rappellent ceux qui font de *Jean le Sot* ce qu'il est: un goinfre, un niais, etc. Il suffit, pour s'en convaincre, de relire les propos de Claude Lévi-Strauss au sujet des contes que, pour user d'un raccourci, on peut appeler «en bouteille de Klein»³². Le corps humain pris comme contenant tubulaire, l'inversion des orifices buccal, anal ou vaginal, l'objet de la risée publique, autant de traits de *Jean le Sot* qui l'apparentent au Trickster amérindien en général, et plus particulièrement à sa version *innu* incarnée dans celui que les zoologues nomment *Gulo Luscus* et les Français le *Glouton*³³. On sait que ce Trickster a souvent dérouté les analystes en raison de sa double

personnalité. «Ce serait sans doute aller trop loin, écrivait Stith Thompson, que d'affirmer qu'aucun de ces demi-dieux n'est altruiste, mais on doit se rappeler que la plupart des héros culturels sont en même temps des tricksters, et que cette ambiguïté transparaît même dans leurs moments de dignité les plus ineffables»³⁴. Le Trickster cherche constamment à jouer des mauvais tours aux humains, mais les résultats sont toujours d'une certaine façon positifs, soit que les mauvais tours reviennent contre leur auteur, soit qu'ils sont à l'origine de ce qui rend la vie telle qu'elle est aujourd'hui. Ce double volet de la personnalité du Trickster est sans doute ce qui rend possible la mutation de *Kamikwakushit* «version *Jean le Sot*» en *Kamikwakushit* «version *Capitaine John*».

Pour en revenir au récit de Pien Peters, en tenant compte de sa dimension européenne, disons que son contenant coïncide avec son contenu. Cette histoire d'un héros métis n'est qu'un enchevêtrement de motifs propres à l'univers culturel de son père blanc. Quoi de plus efficace pour me convaincre qu'il n'est pas dans ma nature, et ce malgré les apparences, d'être ce que le Blanc dit de moi: un déchet de l'histoire, le témoin d'un passé révolu, un être inapte à la modernité? Rejeté de toutes façons dans l'univers autochtone, le métis n'a d'autre choix que de prendre appui sur celui-ci pour mettre en relief une différence située en deçà des aspects sensibles auxquels nous réduisons souvent l'ethnicité. La différence tient à la fixation maternelle, qui devient ici un gage de succès tant auprès des femmes que des grands de ce monde, alors qu'elle a valeur de déviation pathologique sujette à la moquerie des autres dans l'univers de *Jean le Sot*.

Ce conte s'adresse peut-être avant tout aux autochtones qui se considèrent souvent comme plongés dans un contexte de métissage vécu généralement comme une expérience douloureuse, en raison du colonialisme et du racisme qui l'accompagnent. Combien d'*Innu* n'ai-je pas rencontrés qui se disaient moitié blancs moitié indiens, accompagnant cet énoncé d'un geste traçant une ligne de haut en bas à partir de leur tête. Comme celle le long de laquelle s'ouvrit le corps du sous-commis pendu. La victoire du métis se traduit par l'apparition d'une déchirure semblable à la sienne chez son rival blanc. Ne sommes nous pas tous métis, aussi bien sur le plan biologique que sur celui dit de la *culture*? Si bien que celle-ci aurait tout intérêt à subir le même sort que celui qu'a connu le concept de *race*. La *culture* est encore trop exclusivement pensée en termes d'enracinement et de pureté («québécois *de souche*»... «*pure laine*»). Plutôt que d'être reçue comme une quelconque pathologie, sa dimension composite aurait tout avantage à être envisagée comme normale. Si nous avons tant de difficultés

à imaginer pouvoir vivre ainsi l'ethnicité, c'est sans doute que nous avons trop longtemps négligé de construire les outils conceptuels susceptibles de rendre compte de cette importante dimension du réel. Et si nous ne l'avons pas fait, c'est peut-être que nous avons intérêt à promouvoir une autre conception de la culture, celle qui implique des frontières permanentes et étanches.

Pour ce qui est de ma rencontre avec *Kamikwakushit* en 1970, j'en retiendrai ceci: *l'analphabète* que j'étais par rapport à ce dont se nourrissaient mes ancêtres encore tout récemment cherchait une tradition orale authentiquement amérindienne; devant moi Pien Peters, un *lettré* de cette oralité nécessairement sans frontière, me renvoyait à ma propre acculturation par le culte de l'écrit, tout en me remettant en contact avec ma propre tradition orale dont on m'avait tant appris à me méfier.

Notes

1. Savard, R., *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, L'Hexagone/Parti Pris, 1977.

2. *Ibid.*, p. 78.

3. Ma collègue et amie José Mailhot, qui avait travaillé à la traduction du conte au début des années soixante-dix, me signalait un jour la référence suivante: Gallant, M., *Ti-Jean contes acadiens*, Éditions d'Acadie, 1984.

4. C'est Patricia Heiniger, de Saint-Mont (France), qui me fit connaître l'article de M.L. Tenèze intitulé «Jean de Calais (MT. 506A) en France: tradition écrite, tradition orale, imagerie», dans *Humaniora: Essays in Literature - Folklore - Bibliography, Honoring Archa Taylor on his Seventieth Birthday*. Editors Wayland D. Hand and Gustave O. Arlt, Locust Valley, New York, 1960, pp. 286-308.

5. Fabre, D. et Lacroix, J., *La tradition orale du conte occitan*, 2 tomes, Presses Universitaires de France, 1973-1974.

6. Ceux et celles qui participèrent au séminaire de 1989 (Université de Montréal, département d'anthropologie) portèrent plusieurs versions à mon attention. Je les en remercie.

7. Une version assez semblable a été enregistrée par la suite dans une autre communauté *innu* (Natashquan) (*Atanutshe nimushum*, récits racontés et recueillis par les Montagnais de Natashquan, édité par Pipin Bacon et Sylvie Vincent, 1979:

31-39). On m'a parlé aussi d'une autre version *innu* (*Betsiamites*) (Vincent, S., communication personnelle).

8. Jones, W., «Ojibwa Tales from the North Shore of Lake Superior», in *Journal of American Folklore*, vol. 29, 1916, pp. 368-391; A. Skinner, «European Tales from the Plains Ojibwa», in *Journal of American Folklore*, vol. 29, 1916, pp. 330-340; Thompson, S., *European Tales among the North American Indians*, Colorado College Publications, n° 2, Colorado Springs, 1919; Laidlaw G. E., «Ojibwa Myths and Tales», in *23d Annual Archaeological Report 1921-1922*, n° 170, 1922, pp. 1-74. Stith Thompson publiait au début de sa carrière une étude sur ce sujet (*European Tales among the North American Indians*, Colorado College Publications n° 2, Colorado Springs, 1919). Pien Peters lui-même m'avait raconté une version d'un conte européen (Savard, R., *Contes indiens de la Basse Côte Nord du Saint-Laurent*, Musée national de l'Homme, Collection Mercure, Service canadien d'ethnologie, dossier n° 51, Ottawa, 1979, conte n° 13, pp. 54-56).

9. Skinner, A., op. cit., pp. 341-367; Anonyme, *Les aventures de Petit-Jean - Contes créoles de l'océan Indien*, Fleuve et Flamme, Textes bilingues, CILF, 1978, pp. 103-113.

10. Classification Aarne-Thompson.

11. Ce titre est de Paul Delarue (*Le conte populaire français*, tome premier, Paris, Éditions Érasme, 1957, p. 147).

12. Ce *Kikon* cris suggère une phonétisation anglaise de *Ti-Jean*.

13. Voir note 11 ci-dessus.

14. Delarue, P., op.cit., pp. 108 et 160.

15. Seignolle, C., *Contes populaires et légendes d'Auvergne*, Paris, Les Presses de la Renaissance, Coll. Richesse du folklore de France, 1979, pp. 117-118.

16. Fabre, D. et Lacroix, J., op. cit., tome 2, 1973, pp. 315-318.

17. *Ibid.*, p. 321.

18. *Ibid.*, p. 323.

19. Fabre, D., «Le garçon enceint», dans *Cahiers de Littérature orale*, n° 20, Paris, Langues orientales, 1986, p. 36.

20. Skinner, A., op. cit., pp. 330-340.

21. Andersen, H.C., *Contes*, Traduit du danois par Anne-Mathilde Paraf, Arrangements graphiques par Gabrielle Dubská, 1962 by Artia, Prague, Illustration © 1969 Jiri Trnka herities, c/o Dilia, Prague, Traduction française © 1962 par Gründ, Paris, vingt-quatrième tirage, 1987.
22. Sœur Marie Ursule, *Civilisation traditionnelle des Lavallois*, Presses de l'Université Laval, Québec, 1951, pp. 221-223.
23. Fabre, D., 1986, o.c., pp. 15-16. On lira avec intérêt l'ouvrage de Roberto Zapperi, *L'homme enceint : l'homme, la femme et le pouvoir*, traduit de l'italien par Marie-Ange Marie Vigueur, 1ère édition, Paris: PUF, 1983.
24. Fabre, D., «L'image de la femme dans le discours juvénile en Languedoc», dans *Études corses*, 1976, n° 6-7, pp. 48-79.
25. Delarue, P., 1957, p. 28.
26. Ténèze, M.-L., 1960, p. 308.
27. Delarue, P. et Ténèze, M.-L., *Le conte populaire français*, Tome II, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964, p. 236.
28. *Ibid.*, p. 244.
29. Lemieux, G., *Contes populaires franco-ontariens*, Société Historique du Nouvel Ontario, Collège du Sacré Cœur, Sudbury, Ontario, 1953, pp. 7-17.
30. Sœur Marie Ursule, 1951, pp. 263-266.
31. Roy, C., «Contes populaires canadiens», dans *Journal of American Folklore*, vol. 63, N° 248, 1950, pp. 199-203.
32. Lévi-Strauss, C., *La Potière jalouse*, Paris, Plon, 1985, p. 210.
33. Il s'agit du *Carcajou*, baptisé ainsi par les colons français à partir d'une phonétisation du vocable algonquien *kwekwadjeu*.
34. Thompson, S. (Selected and Annotated by), *Tales of the North American Indians*, Indiana University Press, Bloomington et London (Première édition: 1929), 1966, p. xviii (notre traduction).

*Mœurs des sauvages américains
comparées aux mœurs des premiers temps*
de Joseph-François Lafitau:
écriture d'une «ethnie»?

Andreas Motsch
Université de Montréal

Suivant l'interrogation indiquée dans le titre, cet essai tente de poser la problématique de l'ethnicité en rapport avec l'œuvre de Joseph-François Lafitau sur les Amérindiens.¹ Publié à Paris en 1724, les *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* -- auxquels je référerai désormais comme les *Mœurs* -- sont le double fruit de l'érudition occidentale de son auteur et de ses expériences vécues parmi les Amérindiens de la Nouvelle France entre 1712 et 1718. En tant que résultat de ce contact direct et prolongé avec une certaine réalité américaine, l'œuvre de Lafitau offre un vaste témoignage «scientifique» de la vie amérindienne, particulièrement des mœurs et des coutumes des Iroquois de la mission de Sault-Saint-Louis, qui est mieux connue aujourd'hui sous son nom mohawk «Kahnawake». Mais Lafitau ne se limite pas aux Iroquois, au contraire, il informe également sur les pratiques des Hurons et d'autres groupes indiens de l'Amérique du Nord. Grâce à cette collection de données «ethnographiques» et à leur présentation «comparatiste», les *Mœurs* sont aujourd'hui reconnues par des anthropologues en tant qu'œuvre anthropologique et ethnographique avant la lettre et son auteur, Joseph-François Lafitau, comme le précurseur de l'ethnologie comparée.² C'est précisément cette appréciation savante d'ethno-graphe qui m'incite à lire les *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* en tant qu'écriture d'une ethnie.

Que veut donc dire écriture d'une ethnie dans le contexte des *Mœurs*? Vu comme témoignage d'une rencontre interculturelle, c'est dans les *Mœurs* que Lafitau opère une mise en discours de l'altérité du Nouveau Monde et de ses habitants. Confronté avec le nouveau, Lafitau, comme tous les autres explorateurs qui débarquaient sur les rives de ce continent, était appelé à gérer cette altérité par voie de com-préhension et de re-connaissance, c'est-à-dire de

transformer cognitivement le nouveau en connu et de rendre assimilable l'altérité américaine par une pensée occidentale. Ce processus d'aperception et de conceptualisation est opéré dans une pratique d'écriture. La notion d'écriture est ici motivée par une réflexion sur la nature du langage et ses modes de représentation. Elle renvoie à la fois à la production du sens comme opération cognitive, mentale, ainsi qu'au mode particulier de sa représentation graphique en tant qu'écriture phonologocentrique.³ Il s'agit donc dans le projet d'ethno-graphie de Lafitau d'une mise en écriture, c'est-à-dire d'un processus qui vise à conceptualiser l'hétérogénéité de l'Amérique ou, plus précisément, des êtres vivants qui l'habitent et de leurs pratiques. L'utilisation du syntagme êtres vivants au lieu d'êtres humains dans ce contexte, nous rappelle justement que l'attribution d'un statut humain aux habitants de l'Amérique - et non pas celui d'un animal - était loin d'être une évidence et que c'est précisément la question de l'humanité qui est en jeu ici.

Si le statut d'humains des Amérindiens n'est plus mis en doute par le père Lafitau lui-même, il reconnaît toutefois que pour d'autres ceci ne va pas de soi. Le projet des *Mœurs* vise par conséquent à mettre cette humanité en évidence en montrant les parallèles et même l'identité entre les peuples amérindiens et celle des Européens, antiques ou modernes. Dans le cours de cette démonstration, Lafitau est forcé de décrire ou de déterminer davantage le contenu de cet humain et ceci dans une perspective spirituelle ainsi que dans une perspective pratique, technique, c'est-à-dire concernant les pratiques vécues des êtres humains. Toutefois, il est bien évident que l'intérêt et l'aspect religieux sont pour Lafitau l'aspect central dans tout son questionnement comme la citation suivante le montre:

Le zèle de religion, qui oblige un missionnaire à passer au-delà des mers, doit aussi lui servir de motif et diriger sa plume, lorsque dans son loisir il travaille à mettre au jour les découvertes qu'il y a faites et les connaissances qu'il y a acquises. C'est là la fin d'un ouvrier évangélique, c'est aussi celle à laquelle j'ai tâché de rapporter toute mon étude et tout mon travail.

J'ai vu avec une extrême peine dans la plupart des Relations, que ceux qui ont écrit des mœurs des peuples barbares, nous les ont peints comme gens qui n'avaient aucun sentiment de religion, aucune connaissance de la divinité, aucun projet à qui ils rendissent quelque culte: comme gens qui n'avaient ni lois, ni police extérieure, ni forme de gouvernement; en un mot comme gens qui

n'avaient presque de l'homme que la figure. C'est une faute qu'ont faite des missionnaires même et des gens de bien qui ont écrit d'une part avec trop de précipitation de choses qu'ils ne connaissaient pas assez, et qui de l'autre ne prévoyaient pas les conséquences fâcheuses qu'on pouvait tirer d'un sentiment aussi défavorable à la religion. Car quoique ces Auteurs se soient contredits dans leurs ouvrages, et qu'en même temps qu'ils disent que ces barbares n'ont ni culte ni divinité qu'ils adorent, ils disent aussi des choses qui supposent une divinité et un culte, ainsi que M. Bayle l'a observé lui-même; il en résulte néanmoins qu'on se prévient d'abord de cette première proposition, et qu'on s'accoutume à se former une idée des Sauvages et des barbares qui ne les distingue guère des bêtes.⁴

Dans sa détermination de la nature et des pratiques de l'humanité, Lafitau situera la différence entre l'être humain et l'animal dans ce qui sera plus tard dans le siècle connu comme la différence entre nature et culture. Comme il ne dispose pas encore d'un concept de culture, il est forcé de parler de pratiques particulières comme de sentiments de religion, de lois, de police, de gouvernement, etc. Le projet des *Mœurs* vise alors la démonstration du fait que les Amérindiens disposent de ces choses et de ces qualités et qu'il convient de les reconnaître en tant qu'appartenant à l'espèce humaine.

Ce processus de re-connaissance, comme l'indique le préfixe re-, présuppose déjà une autre connaissance, antérieure et implicite de l'espèce humaine. Mais cette image antérieure de l'homme est loin d'être catégoriquement définie, elle est au contraire en train d'être développée et reformulée et ce sont précisément les rencontres interculturelles entre les Européens et les habitants du Nouveau Monde qui propulsent cette réflexion. La connaissance de l'homme, la détermination de l'homme universel s'opère elle-même dans ce contact et sa mise en écriture. La particularité de Lafitau réside entre autres dans le fait que cette image de l'homme oscille entre un paradigme religieux et un paradigme séculier, scientifique, anthropologique. C'est précisément ce changement de perspective d'une croyance religieuse vers un savoir séculier qui se trouve amorcé dans les *Mœurs* de Lafitau et qui explique l'organisation inégale du texte entre des parties théologiques et des parties plutôt ethnographiques. Bien que Lafitau affirme l'importance et l'influence de la religion dans toute activité humaine et qu'il voit dans la religion la source même des affaires publiques, il reconnaît que cette dette a

souvent été effacée. Il constate ainsi que beaucoup de pratiques se sont éloignées de leur origine religieuse et qu'elles n'apparaissent désormais que comme de simples coutumes civiles.⁵ En tant que missionnaire, Lafitau a un grand intérêt non seulement à souligner cette dépendance, mais à corriger cette situation. Tout le long des *Mœurs*, il n'hésitera pas à condamner ardemment la superstition et l'idolâtrie des Amérindiens et à dénoncer implicitement cette distinction entre pratiques religieuses et pratiques purement civiles. Et pourtant, Lafitau lui-même ne manque pas d'élaborer judicieusement cet aspect civil, séculier de l'humanité. Ainsi Lafitau travaille dans les *Mœurs* deux trames de la reconnaissance, religieuse et séculière. La perception partielle des *Mœurs* en tant qu'œuvre ethnographique par des lecteurs ou des éditeurs modernes reflète ultimement le biais d'une modernité sécularisée.

J'aimerais ici brièvement esquisser les notions respectives d'humanité qui sont implicites dans les arguments théologique et ethnographique de Lafitau. Une telle démarche me semble prometteuse, parce qu'elle permet de relever quelques aspects qui resurgissent aujourd'hui dans la discussion autour de l'ethnicité, à savoir la problématique de l'universalité et de la particularité de l'homme. Comme je l'ai déjà indiqué plus haut, il y a une vision théologique et une vision sécularisante de l'humain chez Lafitau. Il est important de noter que ces catégories ne coïncident pas simplement avec les catégories de l'universel et du particulier, elles se croisent cependant. On pourrait ainsi dire que la vision théologique adopte une perspective éthique ou morale, alors que la vision séculière suit un intérêt plutôt épistémologique, scientifique. Néanmoins, toutes les deux cherchent à établir dans les *Mœurs* une humanité universelle et la vision théologique aussi bien que la vision scientifique sont profondément inscrites dans un projet de colonisation.⁶

La première reconnaissance de l'humanité des Amérindiens par Lafitau est opérée à travers des notions éthiques, morales, et elle cherche dans les Amérindiens l'être croyant doté d'une essence religieuse. Ainsi s'explique l'importance du projet principal du jésuite Lafitau qui vise la construction d'un système de théologie symbolique, car un tel système symbolique et universalisant lui permettra désormais de reconnaître les Amérindiens comme des êtres religieux. Ayant démontré par exemple que les habitants du Nouveau Monde ont une notion d'une divinité suprême, ils sont identifiés comme des êtres religieux et, dans la logique chrétienne de Lafitau, comme des créatures de Dieu; et seul peut douter de cette humanité des Amérindiens celui qui ne voit pas les traces de cette religiosité dans leurs pratiques. Cette argumentation confère donc un statut humain aux Amérindiens, ce qui leur octroie certains

droits - aujourd'hui nous parlerions de droits humains et de la dignité de l'homme - et c'est précisément ce statut qui les protège ou les libère de l'esclavage qui les menace. Mais cette opération permet également de les identifier comme des chrétiens égarés qu'il faut remettre sur le bon chemin et elle les assujetti ainsi à la christianisation.

La deuxième démonstration poursuit un questionnement épistémologique et finit par l'élaboration d'un savoir positif concernant l'humain comme pratique -- nous parlerions aujourd'hui de culture ou de pratiques culturelles. Il ne s'agit pas maintenant de reconnaître l'homme isolé dans son rapport à son créateur Dieu, mais plutôt dans son existence séculière et surtout dans son fonctionnement à l'intérieur d'un collectif. Par conséquent, cette détermination vise moins une essence humaine universelle que la description et l'analyse de pratiques réelles et concrètes qui garantissent l'existence de l'homme et de sa communauté. Lafitau arrive à reconnaître dans des pratiques amérindiennes des pratiques européennes, anciennes ou modernes, et vice versa. C'est sur cette base qu'il entreprend ses réflexions sur la société. C'est donc à une telle réflexion et détermination de l'homme en tant qu'être social que Lafitau contribue dans les parties qui lui ont valu plus tard la réputation scientifique d'ethnologue ou de sociologue.

Le projet de Lafitau, basé sur l'hypothèse monogéniste de l'origine des peuples, est donc animé par un intérêt universalisant qui cherche à déterminer l'homme universel sur un fond varié de multiples incarnations possibles. Dans un tel contexte universalisant, s'impose facilement la question de la possibilité de parler d'ethnicité, car l'ethnicité est aujourd'hui une notion qui semble plutôt suggérer l'individualité ou la particularité d'un groupe humain et ceci davantage par rapport à un groupe minoritaire. Comme le projet de Lafitau cherchait à réduire et à essentialiser la variété humaine et la multitude des formes d'organisation collective, Lafitau devait aussi en quelque sorte rendre compte des différences entre les divers groupes. Afin de faire ressortir le même, il fallait non seulement faire abstraction des différences, mais aussi les juger selon leur pertinence taxinomique. Face à l'hétérogénéité des peuples qui habitent le continent américain et de ceux qui habitent et qui habitaient autrefois l'Europe - - n'eût-ce été que dans l'imagination de Lafitau -- celui-ci doit au fond se poser la question qui se trouve au noyau du projet anthropologique; celle de savoir ce qui fait d'une entité collective d'êtres humains une entité distincte des autres. En d'autres mots, Lafitau doit poser la question de la cohérence sociale des groupes humains. Je favorise les termes groupes humains ou collectif, puisque d'autres

notions telles que famille, clan, tribu, ethnie et nation sont déjà surchargées de connotations parfois très spécifiques.

Avant de questionner davantage le rapport ethnographique de Lafitau sous l'aspect de l'ethnicité, je voudrais faire une petite digression afin de problématiser et concrétiser le concept d'ethnicité. Il semble que nous nous servions aujourd'hui en Amérique du Nord du concept d'ethnicité en tant que critère pour opérer des identifications de groupes culturels, particulièrement de minorités culturelles ou d'immigrants. Bien que le contenu du concept soit difficile à déterminer, ainsi que la nature du terme -- biologique, organique, culturelle ou autre -- l'ethnicité nous semble servir de critère d'identité et d'authenticité pour ces groupes. Comme Werner Sollors a su le démontrer, deux usages contradictoires du concept s'opposent.⁷ D'un côté l'ethnicité est prise comme une catégorie universalisante qui inclut tous les êtres humains et qui serait une catégorie parallèle à celles d'âge, de sexe, de religion ou de classe. De l'autre côté le concept est manipulé afin d'identifier des groupes sociaux qui se trouveraient en position d'altérité par rapport à un groupe dominant et l'ethnicité dans ce contexte excluerait précisément le groupe dominant ou hégémonique.

Dans le contexte d'identité de groupes humains il est important de faire attention à ce que le critère d'ethnicité ne soit pas localisé dans une essence innée comme cela a été le cas avec le concept de nationalité ou celui de race. Certes, la notion de l'ethnique n'est pas la même que celle du national, mais elles entretiennent des parallèles dans la mesure où les deux termes désignent un collectif humain dans sa singularité collective, sa nature caractéristique. Depuis que la notion du national a été désavouée à la suite des excès des nationalismes -- bien que nous puissions constater aujourd'hui une remontée de telles convictions -- la discussion au sujet des différents collectifs humains s'exprime davantage dans une terminologie d'ethnicité. C'est après l'abandon de l'idée d'un État-nation, qui impliquait entre autres un territoire national bien défini, que nos sociétés occidentales, avec quelques exceptions, reconnaissent plus positivement leur propre hétérogénéité ethnique et tentent de promouvoir leur multiculturalisme. L'ethnie pourrait dans un tel contexte facilement paraître comme une version raccourcie d'une nation sans territoire et sans auto-gouvernement, donc en tant que collectif distinct qui partage le territoire et le gouvernement avec d'autres groupes distincts. Devant une telle convergence des notions il reste à voir quelles différences persistent entre les groupes afin de maintenir leur distinction. Il est peut-être utile dans ce contexte de nous rappeler ce que la notion du national comprend et quelle vision de la

dynamique sociale elle offre. Selon Wlad Godzich la matrice du national est composée de trois présuppositions fondamentales qui entraînent trois conséquences majeures.⁸ En s'appuyant sur les romantiques allemands et surtout sur l'élaboration du national chez Herder, Godzich nous offre le résumé suivant:

Premièrement, avoir une nationalité est un attribut humain naturel, équivalent à avoir un nez ou des cheveux. Deuxièmement, les divisions de l'humanité que l'on appelle nations sont aisées à différencier par des traits empiriques (et en particulier par la langue et la religion). Les deux premières présuppositions sont basées sur quelque chose qui est perçue comme appartenant au domaine de la nature (nationalité, différences caractéristiques); la troisième ne l'est pas, bien qu'elle acquière vite la force d'une loi naturelle: seul est légitime un gouvernement de co-nationaux sur des co-nationaux.

La première conclusion est que le développement social est causé et promu par des caractéristiques internes à la société et comme une société industrielle est préférable à une société indolente, il faut surveiller le caractère national; la deuxième est que le développement historique d'une société prend la forme soit d'un progrès évolutif soit d'un déclin plus ou moins graduel et traverse ou est à la recherche d'une période «classique» qui servira de point de référence. La troisième est que la société est une totalité expressive dans le sens que toutes les institutions de cette société sont l'expression de son essence première. C'est cette essence qu'il faut reconnaître et promouvoir, selon la vision nationale et nationaliste; c'est dans la littérature d'un peuple que cette essence est censée se laisser reconnaître.⁹

Beaucoup des éléments dans cette définition nous rappellent des choses qui reviennent dans la discussion sur l'ethnicité. On parle de littérature ethnique; d'institutions caractéristiques et propres à un groupe particulier; de l'histoire particulière d'un tel groupe; de sa mentalité et dynamique propres formés par cette histoire, etc. Tout ceci ne vise que le propre à soi spécifique d'un groupe. Un des parallèles les plus frappants entre les notions du national et de l'ethnique est probablement l'aspect biologique, organique, ou le mélange entre aspects biologiques et culturels qui est implicite dans les deux concepts. Pour avoir une certaine nationalité ou appartenir à une nation, le critère de la naissance est

d'une importance décisive. Il faut avoir des parents de la même nationalité ou, éventuellement, être né sur le territoire national. Ensuite, il y a encore la possibilité de se faire naturaliser, ce qui est aujourd'hui formalisé dans un processus plutôt bureaucratique. Essayons de penser selon le paradigme du national ce qu'une telle «naturalisation» implique. Elle chercherait à accomplir non moins qu'un changement de la nature ou du statut de naissance d'une personne, ce qui revient à l'entreprise véritablement absurde de rendre quelqu'un natif d'une autre nation. Le changement d'ethnicité semble moins absurde que l'idéologème de la naturalisation et elle est certainement moins formalisée que celle-ci. De l'autre côté, un tel changement d'une ethnie à une autre, par le biais du mariage par exemple, présuppose facilement un long processus d'adaptation culturelle. Si la perspective nationale semble plutôt viser un moment politique et la perspective ethnique un moment culturel ou religieux, ces distinctions ne cachent en rien le fait qu'il s'agit d'une affaire d'appartenance et d'identité collective. Les deux notions visent en effet à expliquer la cohésion sociale d'un collectif humain en proposant l'image d'une identité définie. Lafitau était bien conscient du fait qu'il avait affaire à des groupes amérindiens distincts, mais le terme d'ethnie ou le concept d'ethnicité ne se trouvent pas chez lui. Loin de signaler un déficit épistémologique ou un statut d'exception pour les Amérindiens, qu'on ne compte aujourd'hui qu'avec des hésitations parmi les ethnies, cette absence de terminologie nous marque bien l'historicité même du concept d'ethnicité.

Chez Lafitau, la segmentation de l'humanité s'exprime dans les termes de nation, village, cabane, famille et tribu, tous des termes qui ne sont pas toujours bien définis ou distincts chez lui. L'usage du terme *nation* par exemple est fréquent chez Lafitau, mais la notion est peu développée. Il s'en sert même pour désigner des nomades amérindiens en tant que nations errantes. Selon Lafitau la nation iroquoise se divise en plusieurs villages qui se constituent tous de trois familles; celle du Loup, celle de l'Ours, et celle de la Tortue et il désigne ces familles aussi comme tribus ou cabanes.¹⁰ Lafitau nomme les différentes tribus amérindiennes par leurs noms propres d'Hurons, d'Iroquois, d'Algonquins, de Mexicains, de Péruviens etc. Il suit ainsi la tradition jésuite qui désigne les Amérindiens par leurs noms propres ou par les termes *Sauvages*¹¹, *Américains* ou *autochtones*.

Chez Lafitau, le critère de classification des collectifs humains n'est pas construit autour d'une notion d'identité raciale ou d'une essence. Comme il l'explique lui-même, la classification de l'humanité amérindienne s'opère plutôt autour d'autres critères.

Tel est en général le caractère de toutes ces nations barbares de l'Amérique [...] Ce rapport commun qu'elles ont ensemble n'empêche pas que chacune n'ait quelque chose de propre en son particulier, soit dans le caractère, soit dans certaines lois et certains usages distinctifs qui les différencient les unes des autres, comme on pourra le voir dans la suite plus en détail.¹²

On m'a assuré qu'il y avait entre eux [Amérindiens] plusieurs autres sortes d'associations particulières, comme des espèces de confraternité; mais, n'en étant pas assez instruit, je ne saurais dire si ce sont des liaisons de pure amitié ou dépendantes du gouvernement et de la religion.¹³

Lafitau opère la classification des Amérindiens à partir de leurs pratiques vécues, de leurs usages. C'est précisément pour cette raison qu'il met tant d'importance sur les notions de mœurs et coutumes dans ses *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Lafitau est apte à démontrer le rapport entre les mœurs et coutumes d'un collectif humain et son mode de vie concret. Il explique ainsi comment les mœurs et coutumes amérindiennes sont de leur part le résultat des relations familiales, à la fois affectives et matérielles, de leurs croyances, de leur histoire, de leur mode de vie ou de subsistance et finalement de leur organisation sociale où cause et effet se mélangent. Par conséquent, la taxinomie des entités collectives des Amérindiens suit chez Lafitau des structures familiales, des affinités personnelles, religieuses, politiques et économiques. Certes, on pourrait objecter que ces critères ne s'appliquent qu'à l'intérieur d'une société et qu'ils ne servent plus à décrire des entités censément plus complexes, comme des ethnies ou des nations. Mais une telle objection devrait d'abord être prouvée et rien ne nous indique que cette preuve ait été faite. Si j'ai évoqué plus haut l'exemple de la naturalisation, c'était bien parce que l'enjeu d'un tel changement d'entités sociales nous laisse mieux cerner le contenu et la spécificité de celles-ci. J'aimerais faire suivre deux exemples de tels changements rapportés par Lafitau, afin d'illustrer sa démarche esquissée. Le premier concerne un cas de justice tribale, plus particulièrement la restitution d'un meurtre; le deuxième l'adoption d'esclaves après une guerre afin de remplacer les membres décédés d'une famille. Dans le premier cas Lafitau explique d'abord que les meurtres commis à l'intérieur d'une seule cabane ne demandent en principe pas l'attention

publique puisqu'ils sont réglés à l'intérieur de la cabane concernée. Mais ceci change complètement dès que les limites familiales sont transgressées.

L'affaire change bien de nature si le meurtre a été commis à l'égard d'une personne d'une cabane différente, d'une autre tribu, d'un autre village, et encore plus d'une nation étrangère; car alors cette mort funeste intéresse tout le public; chacun prend fait et cause pour le défunt et contribue en quelque chose pour refaire l'esprit (c'est leur expression) [*sic*] aux parents aigris par la perte qu'ils viennent de faire; tous s'intéressent aussi pour sauver la vie au criminel et pour mettre les parents de celui-ci à couvert de la vengeance des autres, qui ne manqueroient pas d'éclater tôt ou tard si on avait manqué à faire la satisfaction prescrite, dans des cas semblables, par leurs lois et par leurs usages.

On fournit donc aussitôt jusqu'à soixante présents [...]

Dès que les présents sont acceptés, les parents se regardent comme pleinement satisfaits [...]

Lorsque les parents ne veulent pas se contenter des présents destinés pour la satisfaction, une règle assez universellement suivie chez le plus grand nombre des nations de l'Amérique septentrionale, c'est en essuyant les larmes et en faisant les présents accoutumés de livrer encore aux parents du mort le meurtrier, pour tenir chez eux la place qu'y occupait celui qu'il a tué: c'est-à-dire qu'on le leur livre comme un véritable esclave, dont on leur met la vie entre les mains. Quoique ceux-ci semblent par là être les maîtres de le faire mourir, ils n'en viennent pourtant jamais à cette extrémité, dont le village pourrait leur savoir mauvais gré. Il s'en trouve aussi qui se contentent de la présentation de l'esclave et de la soumission qu'on leur fait, en se dépouillant du droit qu'on avait sur lui, et qui refusent de le recevoir, pour ne pas avoir toujours devant les yeux un objet aussi désagréable que doit l'être, par exemple, pour une mère, l'assassin de son fils; mais le plus grand nombre des femmes adoptent véritablement ces sortes d'esclaves et commencent à les regarder dès qu'ils leur sont livrés avec les mêmes yeux qu'elles regardaient cet enfant qu'elles ont perdu, qui était tout ce qu'elles avaient de plus cher et tout le soutien de leur cabane; et elles ont pour eux dans la suite les mêmes égards que si c'était leur propre fils.¹⁴

Lafitau met grand soin à expliquer la logique de restitution qui guide à chaque instant tout le processus. Les modalités de ce processus sont en principe pareilles pour tous les collectifs, bien qu'une cabane, une tribu ou une nation diffèrent en taille et en statut et qu'elles affectent donc un nombre différent de personnes. La règle générale est que la communauté doit *refaire l'esprit* et le meurtrier doit offrir restitution, ce qui peut dans le cas extrême inclure sa propre personne, sa propre vie, c'est-à-dire son «esclavage», sa mort ou son adoption à la place du défunt. Lafitau ne nous offre que la perspective de l'extérieur, du collectif ou de la famille accueillante. Il affirme par exemple que le meurtrier peut être accepté par la mère à la place de son fils et qu'il est tout à fait possible qu'il soit réellement traité avec les mêmes droits et attitudes. Selon Lafitau les mères ont souvent, après une période de deuil, «pour eux dans la suite les mêmes égards que si c'était leur propre fils», une chose qui n'est guère croyable pour des Occidentaux. Il serait intéressant de connaître mieux les conséquences sur la subjectivité de celui qui est substitué, mais Lafitau ne rapporte que les réactions et les sentiments de la famille accueillante, des parents en particulier et non pas des autres. À cet égard, le deuxième exemple est plus explicatif. Il s'agit de l'adoption d'un esclave, c'est-à-dire d'un prisonnier de guerre d'une autre tribu, et dans ce passage-là Lafitau laisse percevoir quelques soupçons de sa part concernant cette intégration d'un groupe à l'autre.

La condition d'un esclave à qui l'on donne la vie est toujours assez dure chez les nations algonquines; mais parmi les Iroquois et les Hurons, elle est aussi douce à proportion que celle de ceux qu'on jette au feu est cruelle. Dès qu'il est entré dans la cabane où il est donné et où l'on a résolu de le conserver, on détache ses liens; on lui ôte cet appareil lugubre, qui le faisait paraître comme une victime destinée au sacrifice; on le lave avec l'eau tiède pour effacer les couleurs dont son visage était peint, et on l'habille proprement. Il reçoit ensuite les visites des parents et des amis de la famille où il entre. Peu de temps après on fait festin à tout le village pour lui donner le nom de la personne qu'il relève: les amis et les alliés du défunt font aussi festin en son nom pour lui faire honneur: et dès ce moment il entre dans tous ses droits. Si l'esclave est une fille donnée dans une cabane, où il n'y ait point de personne du sexe en état de la soutenir, c'est une fortune pour cette cabane-là et pour elle. Toute l'espérance de la famille est fondée

sur cette esclave, qui devient la maîtresse de cette famille, et des branches qui en dépendent. Si c'est un homme qui ressuscite un Ancien, un considérable, il devient considérable lui-même, et il a de l'autorité dans le village s'il sait soutenir par son mérite personnel le nom qu'il prend.

À la vérité les esclaves, s'ils sont sages, doivent se souvenir de l'état où ils ont été, et de la grâce qu'on leur a faite. Ils doivent se rendre agréables par leur complaisance, autrement leur fortune pourrait changer, même après plusieurs années d'adoption, surtout si les familles où ils sont entrés sont nombreuses et peuvent aisément se passer d'eux. Mais leurs maîtres, quoiqu'ils sentent bien leur supériorité, ne la leur font point sentir, ils s'appliquent au contraire à leur persuader qu'étant incorporés dans leurs familles ils sont les maîtres comme s'ils étaient dans la leur propre, et qu'ils sont entièrement semblables à eux. Quelquefois même ils leur disent qu'il leur est libre de rester ou de retourner dans leur pays: ce parti serait néanmoins dangereux à prendre si on pouvait le pressentir, et leur coûterait infailliblement la vie, s'ils avaient le malheur d'être pris une seconde fois.¹⁵

Le fait que l'adoption n'est pas le sort de tous les esclaves ne nous intéresse pas dans ce contexte. Pour nos buts il est suffisant de regarder le sort de ceux qui sont intégrés dans le nouveau collectif. Les moments de cette intégration sont bien énumérés par Lafitau. Les esclaves sont d'abord lavés et habillés, puis présentés à la famille, ensuite à la communauté entière dans un «festin» pendant lequel ils reprennent le nom de celui ou de celle qu'ils *revivent* ou dont ils *refont l'esprit*.¹⁶ Ce phénomène du *revivre* ou du *refaire l'esprit* d'une personne est crucial afin de comprendre l'enjeu de l'adoption. Les nouvelles personnes prennent la place sociale de celles qu'ils remplacent ainsi que leur place spirituelle et ceci avec tous les droits et obligations que cela entraîne. Tel est le processus de naturalisation en tant que changement d'identité chez les Amérindiens, mais ce changement d'identité n'est pas une simple affaire de formalité ou de cérémonie. Lafitau laisse reconnaître qu'il s'agit en fait d'un processus d'adaptation qui peut durer quelque temps et qu'il y a une possibilité que l'adopté veuille fuir son nouveau collectif, bien qu'il ne puisse que louer la politique d'adoption par les Iroquois.

Une conduite si douce des Iroquois envers leurs esclaves est l'effet d'une excellente politique; car ces esclaves ne voyant presque point de différence entre les Iroquois naturels et eux-mêmes ne s'aperçoivent aussi presque point de leur servitude, et ne sont point tentés de s'enfuir. Les nations elles-mêmes à qui l'Iroquois fait la guerre, ou qui sont pressées d'ailleurs par des voisins inquiets ne se sentant pas en état de résister aux uns et aux autres, écoutent plus volontiers les propositions que les Iroquois leur font faire de se donner à eux pour ne faire ensemble qu'un même peuple; et c'est ainsi que ceux-ci obtiennent plus facilement les deux points qui leur sont les plus essentiels, qui sont de soutenir leurs familles chancelantes, et de grossir leur nombre; ce qui leur donne la supériorité qu'ils ont depuis si longtemps sur les autres nations.¹⁷

Ce dernier paragraphe est d'un intérêt particulier pour nous. D'abord, parce que Lafitau décrit la situation aussi de la perspective de l'adopté. L'étrangeté du prisonnier par rapport au nouveau collectif semble disparaître aussi bien que le rapport de force et de domination impliqué dans le rapport entre vainqueurs et perdants, de manière qu'il y a peu d'intérêt pour les esclaves de s'enfuir une fois qu'ils ont été adoptés. Mais ce paragraphe est encore intéressant pour une autre raison. Quand Lafitau nous rapporte que «ces esclaves ne voyant presque point de différence entre les Iroquois naturels et eux-mêmes» il reprend explicitement la catégorie du naturel en marquant une opposition entre l'Iroquois de souche, l'«Iroquois naturel» comme il dit, et l'autre, qu'on pourrait appeler l'Iroquois culturel ou le citoyen iroquois. Lafitau ne dispose pas d'un terme pour désigner cette différence entre l'Iroquois naturel et l'Iroquois de culture. Il s'agit en fait d'un non-Iroquois acculturé, c'est-à-dire de quelqu'un dont la différence est prise dans un processus d'acculturation, d'assimilation ou de métissage. Cette différence est précisément marquée par l'origine différente de cette personne et par la différence qu'elle peut garder dans sa vie quotidienne à l'intérieur de sa nouvelle communauté. Ce sont précisément les catégories de *descendance* et de *consensus* que Werner Sollors a proposées dans cette discussion de l'ethnicité afin d'abandonner son aspect naturalisant et raciste.

I propose that for the purposes of investigating group formation, inversion, boundary construction and social distancing, myths of origins and fusions, cultural markers and empty symbols, we may be better served, in the long run, by the vocabulary of kinship and

cultural codes than by the cultural baggage that the word "ethnicity" contains. My concern has therefore shifted from ethnicity to the cultural construction of the codes of consent and descent.¹⁸

Dans le contexte des États-Unis en tant que pays d'immigration, les notions de *descent* et de *consent* se révèlent en effet comme particulièrement productives et séduisantes, car l'ethnicité, comme Sollors lui-même l'indique, est très souvent vide de contenu. Mais que se passe-t-il si cette différence n'est pas purement superficielle, anecdotique, mais qu'elle subsiste dans les mœurs qui importent pour l'organisation même de la vie sociale et politique? La proposition de Sollors de travailler avec un vocabulaire analytique qui vise les relations familiales et les codes culturels me semble très prometteuse. De plus, la démarche de Lafitau semble soutenir ce genre de propositions dans la mesure où Lafitau s'occupe davantage des relations familiales et des différentes mœurs en rapport avec les nécessités matérielles et spirituelles de la vie. Il est utile de se rappeler qu'un des objectifs de Lafitau était justement de développer une réflexion systématique, dans ses propres mots, une «science des mœurs et coutumes», ce que nous identifierions aujourd'hui comme science ou théorie de la culture. Mais chez Lafitau cette notion de culture doit être pensée dans la grande opposition nature-culture et inclut donc certains aspects du social et du politique. Cette dimension politique est davantage évacuée et séparée dans la notion moderne du terme culture qui, elle, se déplace de plus en plus vers une pratique consumériste de la culture. J'aimerais par conséquent attirer l'attention sur le mot *culturel* chez Sollors, présent dans la phrase citée «*cultural construction of the codes of consent and descent*», car c'est là où la différence «ethnique» réapparaît comme différence culturelle. Il faut donc requestionner le paradigme du culturel dans sa capacité à constituer la subjectivité des humains et leur cohérence sociale. Il s'agirait d'un culturel englobant qui n'a pas encore effectué sa rupture moderne avec le politique. Il ne s'agit donc pas d'un simple débat culturel hors du politique et hors du social, mais d'un débat culturel qui repose les questions fondamentales du social et du politique. Il porterait sur le pouvoir et l'hégémonie culturelle, politique et sociale qui font le véritable enjeu du débat sur l'ethnicité.

Notes

1. L'original a été publié en deux versions qui ne diffèrent qu'en format et en pagination. L'édition utilisée pour cette étude est celle en deux volumes in quarto, Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain, Hauchereau, 1724. L'orthographe a été adaptée aux normes modernes. Il existe d'autres éditions françaises, mais elles ont été largement abrégées et présentées sous un biais moderne. Par conséquent, elles ne sont pas fiables pour le cadre de cette étude. Il existe une traduction anglaise en deux volumes, traduite et introduite par William N. Fenton et Elizabeth L. Moore, *Customs of the American Indians compared with the Customs of Primitive Times*, Toronto, The Champlain Society, 1974-1977. La version anglaise est non seulement complète, mais elle reproduit aussi tous les tableaux de l'original et dispose d'une longue introduction informative.

Pour des raisons pratiques les citations dans cet essai sont indiquées respectivement par *Mœurs* ou *Customs* suivi du numéro du volume en chiffre romain et de la pagination en chiffre arabe.

2. Voir à ce sujet l'introduction de William N. Fenton à la traduction anglaise, *Customs of the American Indians compared with the Customs of Primitive Times*, I, xxix.

3. Bien que cette nouvelle notion d'écriture ait pris son départ en littérature et en philosophie -- à partir des travaux de Michel de Certeau et de Jacques Derrida par exemple --, sa réception générale dans les sciences humaines a mis en question les présupposés épistémologiques et les pratiques discursives des disciplines. L'anthropologie n'y fait pas exception. Deux exemples récents de ce débat en anthropologie sont James Clifford et Georges E. Marcus (eds.), *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986 et J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame et M. Kilani, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1991.

4. *Mœurs*, I, 5-6.

5. *Mœurs*, I, 453.

6. Cet aspect est travaillé davantage dans ma contribution, «Lafitau et les Iroquois. L'émergence de l'écriture ethnographique ou l'Indien dans le discours de Lafitau», dans Antonio Gómez-Moriana, dir., *L'"Indien": naissance et évolution d'une instance discursive*, à paraître.

7. Werner Sollors, *Beyond Ethnicity. Consent and Descent in American Culture*, New York, Oxford; Harvard University Press: 1986, ici surtout pp. 25-26.

8. Wlad Godzich, «Multinational English Stateless Literature», *ADE Bulletin*, n° 99: automne 1991, pp. 13-17; «Littérature et Nation. Repenser le comparatisme» dans *Recherches à l'Université de Montréal*, février 1991, vol VI, n° 2, p. 2.
9. J'ai pris la liberté de reconstituer, ainsi que de traduire une partie de la présente citation, car bien que les deux textes cités donnent la même définition du national, ils diffèrent légèrement, l'un est plus explicite que l'autre.
10. *Mœurs*, I, 464.
11. Au sujet de la signification du terme «sauvage» (habitant de la forêt) voir Fenton dans *Customs*, I, lxx-lxxii.
12. *Mœurs*, I, 108.
13. *Mœurs*, I, 476.
14. *Mœurs*, I, 490-495.
15. *Mœurs*, II, 308-309.
16. Lafitau décrit les procédures et la signification du revivre pour les communautés amérindiennes ailleurs dans les *Mœurs* en grand détail, voir I, 74-75, 491-493.
17. *Mœurs*, II, 309.
18. Werner Sollors, *Beyond Ethnicity*, 39.

Le masque face au miroir:
Montezuma et Vivaldi à Venise,
ou l'ethnicité
comme lieu d'une théâtralité d'emprunt

Daniel Castillo Durante
University of Alberta

Je voudrais m'interroger ici sur le concept d'ethnicité dans son rapport au littéraire. La question qui guidera en quelque sorte implicitement ma démarche pourrait se formuler comme suit: dans quelle mesure le concept même se constitue-t-il en obstacle lorsqu'il s'agit de penser l'ethnicité à partir du positionnement épistémologique qu'elle offre au sujet en tant qu'outil notionnel? Dans quelle mesure la représentation frappée de stéréotypie de l'ethnos opérant au cœur du concept surdétermine le champ d'application de celui-ci? En un sens bien précis, aurait-on donc affaire à un concept piégé d'avance dont l'éclaircie de vérité qu'il serait susceptible de permettre serait, pour ainsi dire, assujettie à un intérêt préconçu? C'est dans la mesure justement où ce type de concept gagne à être ramené à des limites opérationnelles précises, que je prends un roman comme lieu d'interrogation ponctuel. Qui plus est, un roman périphérique. Écrit -- en principe -- de la périphérie. Il s'avère, en effet, que le concept de «périphérie» peut jouer un rôle important pour autant qu'on l'articule en le rapprochant de celui d'ethnicité.

Concert baroque, le roman du cubain Alejo Carpentier, problématise la représentation de l'identité du sujet périphérique. Celle très précisément de l'Indiano¹ qui se découvre Mexicain en fonction d'une interpellation théâtrale. Cette interpellation est liée à un processus de théâtralisation de la fiction en vue d'une constitution de l'identité. Le concept de théâtralité me paraît fondamental si l'on veut comprendre le type de perspective que le roman produit comme effet. Nous savons que l'espace géométral -- je songe ici à la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* de Diderot -- peut être reconstruit par un aveugle. La figure de l'aveugle acquiert de la sorte pour moi une valeur heuristique. Sa cécité renvoie à l'aveugle imaginaire moyennant lequel nous

théâtralisons l'espace. La fonction de la fiction obéit à cette logique. L'espace romanesque peut être pensé de la sorte sous la catégorie de l'aveuglement. Aussi n'ignorons-nous pas que la perspective géométrale exclut précisément la vue comme telle dans la mesure où il s'agit d'un point d'appui dans l'espace. Dans ce sens, il me semble alors opportun de parler de la perspective géométrale qu'implique l'utilisation du stéréotype dans le roman de Carpentier, partant du degré d'aveuglement que l'écriture est susceptible de cristalliser à l'égard de ceux qui voient.

Sur la base de ces trois termes -- théâtralité, perspective géométrale et stéréotype -- je développerai mon analyse du roman comme entreprise anamorphique des paramètres à partir desquels le concept d'ethnicité conditionne l'émergence des identités périphériques. Je précise que la place que j'assigne ici au concept recoupe celle de Raison. Car l'ethnicité en tant qu'expression lexicalisée de l'*ethnos* n'a de sens qu'à se prévaloir des canons régissant les conditions d'affleurement de la représentation d'une identité incarnée dans l'image d'un «peuple». Ce que *Concert baroque* «déforme», c'est l'angle d'appréhension de ce que l'Autre présente comme réel périphérique. D'une manière générale, la Raison occidentale, elle-même légitimée par des organisations épistémiques canoniques -- je me reporte ici, à titre de point de repère, aux trois critiques de Kant --, empêche une relation transparente de sujet à sujet. L'entreprise anamorphosique de la fiction de Carpentier cherche à mettre en relief la faille inhérente à la rationalité occidentale. La Raison occupe, dans cette perspective, le point de référence que l'écriture s'applique à anamorphoser à partir d'une impossible rencontre. Autant le Montezuma de Vivaldi que celui de l'Indiano renvoient à une tache aveugle. C'est la zone où l'ethnicité fondée en Raison se présente comme absence de sa propre vue. De même que dans l'édifice kantien l'imagination pourvoit l'entendement paralysé d'une Idée de la Raison, *Concert baroque* ne prend corps qu'en tant qu'Idée déformée de la Raison ethnique. Il s'agit d'une vision «empruntée», amenée de l'extérieur. Son cadre aliénant renforce le caractère géométral de la perspective dans laquelle le roman thématise le rapport de l'Indiano à l'Europe. La représentation de Montezuma passe par la médiation de cette rationalité que la fiction s'efforce de problématiser:

Mais le tableau le plus prestigieux se trouvait plus loin dans le salon destiné aux bals et aux réceptions, où l'on servait du chocolat et de la crème de maïs: un peintre européen, qui avait été de passage à Coyoacán, y avait représenté l'événement le plus

important de l'histoire du pays. On y voyait un Montezuma mi-romain, mi-aztèque, avec un certain air de César coiffé de plumes de quetzal, assis sur un trône dont l'allure tenait à la fois du style pontifical et des bariolages de Michoacán, sous un dais soulevé par deux pertuisanes, et ayant à ses côtés, debout, un Cuauthémoc indécis au visage de jeune Télémaque dont les yeux eussent été légèrement bridés. Devant lui, Hernán Cortés en toque de velours et épée à la ceinture, la botte arrogante posée sur le premier degré du trône impérial, était immobilisé dans la dramatique allure d'un conquistador².

La stéréotypisation de Montezuma interiorise le regard hégémonique dans l'espace périphérique. Avant que l'Indiano ne commence le périple qui l'amènera -- habillé en dernier empereur des Aztèques devant le miroir que lui tendra l'opéra de Vivaldi -- *Motezuma, drama per musica nel teatro di Sant'Angelo* (1733) --, le lieu de sa représentation au Mexique se trouve, d'entrée en scène, soumis à la logique d'une représentation qui transforme l'histoire du sujet en épisode théâtral. Sur ce processus de théâtralisation repose l'émergence topique de la constitution du sujet colonisé.

Le portrait de Montezuma se voit confronté à celui de l'Indiano lui-même prisonnier d'un nœud baroque. L'ironie sous-jacente à l'écriture de Carpentier nous invite à considérer le sujet -- le sujet en tant que nœud d'une ethnicité problématique -- à la manière d'un motif architectonique livré aux méandres de son propre labyrinthe. Concert baroque met en demeure les avatars de la représentation du sujet à partir d'une constatation: l'absence de concert seule (le *des-concierto* serait le terme en espagnol) permet l'intégration de l'image déformée comme appartenant au sujet. L'Indiano devra s'expatrier afin de comprendre les limites qu'exige le stéréotype pour exercer son emprise. L'image-cliché de Montezuma autant dans le domaine mexicain de l'Indiano que celui de ses copies vénitiennes obéissent à une cristallisation discursive sous la tutelle du stéréotype. Il importe à présent de comprendre les liens qu'unissent le stéréotype ainsi positionné avec la théâtralité et la perspective géométrale.

Patrice Pavis définit le théâtre comme «le lieu d'où le public regarde une action qui lui est présentée dans un autre endroit». Le déplacement de la relation entre le regard et l'objet regardé transforme le théâtre en lieu de représentation. Ce mécanisme peut expliquer le fonctionnement du stéréotype dans son rapport à la théâtralité. Je pose que le stéréotype fige le sujet en un lieu qui sans être le sien l'identifie comme représentation de lui-même. Le concept de théâtralité

peut ainsi supposer une capacité de parasitage des discours qu'il affecte. C'est dire que la théâtralité métamorphose les énoncés du roman en caisses de résonance par le truchement desquelles le stéréotype reproduit ses copies. Le «Montezuma mi-romain, mi-aztèque, avec un certain air de César coiffé de plumes de quetzal»³ s'inscrit dans une perspective assurant au système figuratif mis en marche par le stéréotype le contrôle des espaces à même de confiner l'aveuglement du sujet.

Le stéréotype assure dès lors sa stabilité au récit étayant l'ethnicité dans la mesure où la distance ironique du narrateur y trouve son point d'appui:

Et voici que le Maître se trouve sans domestique, comme si un maître sans domestique était un vrai maître; privé de serviteur et de guitare mexicaine, il lui faudrait renoncer à la brillante entrée, à la prestigieuse apparition qu'il avait rêvé de faire sur les scènes des pays où il arriverait, riche, fabuleusement riche, munificent, lui petit-fils de ceux qui en étaient partis fauchés comme les blés, c'était le mot, pour chercher fortune sur les terres d'Amérique⁴.

L'apparence précède l'essence dans la dialectique du stéréotype; il s'agit d'une théâtralité qui occulte la violence inhérente à la relation entre le Maître et l'esclave. Cette relation occupe le casier vide d'une identification à une identité préfabriquée. Le regard de l'esclave est nécessaire à la reconnaissance de l'Indiano; à cette situation dialectique élémentaire, Carpentier ajoute un rideau de fond proverbial qui trahit la doxa: «*con una mano delante y otra atrás*» dit la version originale en espagnol. Pour pouvoir exister comme représentation de sa propre image, l'Indiano doit occuper un lieu cliché. Seulement ainsi peut prendre corps sa fortune topique de «petit-fils d'Espagnols nés en quelque coin perdu entre Colmenar de Oreja et Villamanrique del Tajo»⁵ («*nieto de gente nacida en algún lugar situado entre Colmenar de Oreja y Villamanrique del Tajo*»). En ce sens, la figure du Maître règle sa stratégie sur une logique de la théâtralité qui souligne son aliénation à une axiologie eurocentriste:

Et il se dit qu'à une époque où la mode veut que les riches seigneurs aient des pages noirs (on trouve paraît-il de ces Mores dans les capitales de France, d'Italie, de Bohême et même au lointain Danemark où les reines, comme chacun sait, font assassiner leur époux en leur versant, telle une musique à l'inferral

pouvoir, du poison dans l'oreille), il lui conviendrait assez d'emmener le palefrenier, en lui apprenant, bien sûr, certaines manières qu'il semble ignorer⁶.

L'instrumentalisation du Noir reprise ici comme signe extérieur de richesse sera nuancée lorsque Filomeno -- le nom du valet -- exprimera librement son sens musical afrocubain. C'est dire que l'art seul semble pouvoir affranchir le Noir de sa sujétion.

Une fois en Europe, Indiano et valet, se heurtent à l'envers du décor projeté sur les colonies:

Le Maître s'était fait une autre idée de Madrid. Ayant grandi dans le luxe et les palais en tezontle de Mexico, cette ville lui semblait triste, terne, pauvre. Excepté la Plaza Mayor, tout ici était étroit, crasseux, rabougri, quand on pensait à la largeur et à l'ornementation des rues de l'autre capitale, avec leurs arcades en azulejos et leurs balcons soutenus par des ailes de chérubins, les cornes d'abondance taillées dans la pierre d'où jaillissaient des fruits, et les lettres enlacées par des pampres et des feuilles de lierre qui, sur les enseignes délicatement peintes, proclamaient les mérites des joailleries.⁷

Cette idéalisation de Mexico comme *locus amœnus* sous-tend l'énonciation de l'Indiano; sa vision oscille entre les deux pôles d'une même stéréotypisation. Le personnage de l'Indiano apparaît ainsi dans ce premier *mouvement* de *Concert baroque* à la merci d'une axiologie opportuniste; livrée elle-même aux contingences d'une intersection entre le politique, l'éthique et l'économique face à laquelle aucune prise de conscience ne semble possible. La réflexion du sujet colonisé ne va pas au-delà pour le moment des canons établis par la Loi. Aucune tentative jusqu'ici d'une vision marginale, c'est-à-dire à partir de l'autre rive, partant la rive périphérique que l'Indiano ne parvient pour le moment qu'à idéaliser en faisant appel à l'emploi massif d'images fossilisées. Ses critiques de l'Espagne sont toujours le fruit d'une critique de la Raison. Ses catégories épistémiques relèvent des grilles classiques sur la base desquelles la rationalité occidentale assure non seulement le contrôle de l'imaginaire périphérique mais le mode même dans lequel ce dernier parvient à formuler ses éventuelles critiques. Là se trouve du reste l'aporie qui guette la théorie du fabuleux en tant qu'expression du réel latino-américain. Le deuxième mouvement de *Concert*

baroque s'oriente, par contre, vers une remise en question de cette vision naïve du sujet.

Dans le cadre carnavalesque d'une Venise de carte postale, l'Indiano assume la représentation du rôle de Montezuma. La théâtralité se voit ici exacerbée par l'irruption d'un univers dans lequel s'efface la frontière entre réalité et fiction. La Raison moderne bâtit son discours de civilisation à l'encontre du concept même de différence. Nous nous empressons de signaler que la différence à laquelle nous faisons allusion doit revenir sur la question fondamentale posée par Heidegger. L'oubli de l'être au profit de l'étant ne suppose pas comme semble le croire Derrida l'émergence de la différence comme un simple «coup de dés», un geste arbitraire en somme ressortissant à une logique qui serait de l'ordre du jeu. La notion étant d'ailleurs assimilée par Derrida au cadre saussurien rendant possible le fonctionnement du signe⁸. De là à assigner au concept le champ opérationnel d'un jeu de langage il n'y a qu'un pas que Derrida se fait un devoir de franchir. Notamment dans sa lecture non métaphysique des écrits poético-philosophiques de Nietzsche. Or la pensée de la différence non seulement n'est pas évidente chez Nietzsche mais elle peut même être posée comme ce qui en tant qu'oubli fait de l'auteur de la théorie de la volonté de puissance la cristallisation même de l'impasse à laquelle aboutit la quête métaphysique. Nous savons d'ailleurs que c'est cette dernière interprétation qui prime dans la lecture heideggérienne de Nietzsche. Il se trouve donc que problématiser la différence à partir d'une base qui dépasse le cadre purement structurel implique opérer à la source - celle de la pensée de Heidegger - une mise en demeure du concept. Cette mise en demeure nous renvoie à la différenciation entre l'être et l'étant. La répétition de l'oubli de cette différence fonde du reste l'histoire. C'est dire que la répétition de l'oubli métaphysique de la différence déploie l'histoire comme lieu du silence de l'être qui est à l'origine de la pensée occidentale. Aussi le processus de mêmété y trouve ses assises. L'altérité du sujet périphérique y demeure en suspens. Le Maître («*el amo*») du roman latino-américain de Carpentier se cramponne à l'image préconstruite que l'Européen du 18^{ème} siècle pouvait se faire du Mexicain. Le jeu de l'Indiano consiste dans le fait de se prêter à la demande d'exotisme suscitée par le discours encratique (discours de pouvoir) de l'Européen célèbre -- Vivaldi -- dont il attend d'être reconnu. Le désir du sujet colonisé se heurte à cet horizon privé de regard. Vivaldi -- paradigme du langage musical d'une Venise courtisane -- voit uniquement la virtualité théâtrale que la fausse identité de l'Indiano enferme. Cette impossible rencontre œuvre dans le cadre d'un scénario que la Rationalité assimile à un *simulacre*; à savoir

une apparence sensible qui se donne à voir comme *réalité* du sujet. *Concert baroque* pose le manque de concert en tant que lieu d'une identité à la dérive:

«Inca? demanda-t-il ensuite, en palpant la verroterie de l'empereur aztèque. -- Mexicain», répondit le Maître, entreprenant de raconter par le menu la longue histoire que le prêtre, déjà assez éméché, comprit comme étant celle d'un roi de scarabées géants.⁹

La problématique de l'identité latino-américaine se crispe ainsi dans le procès d'un emprunt car le Maître doit faire appel à une vision préfabriquée dans sa tentative d'être reconnu comme «Mexicain». À son tour, Vivaldi ne voit chez lui que le prétexte pour un opéra. La théâtralité est récupérée au profit de la spectacularité d'une modernité - celle du 18^{ème} siècle européen - qui se construit au détriment de la différence permettant de penser le rapport à l'étant depuis la diversité de son accès à une logique qui serait de l'ordre d'une certaine vérité de l'être. Dans cette perspective, la logique en question pourrait s'inscrire dans le chemin de pensée proposé par Heidegger. Ce qui pose inéluctablement le problème de savoir s'il est possible de penser la différence que représente la périphérie en décentrant le logos. Or peut-on tout simplement décercler le sujet? Je veux dire l'arracher au diallèle qui le constitue en prisonnier de son propre discours. Peut-on échapper à l'empreinte hégélienne qui fait de la mémoire le lieu où la pensée se déploie? Dans la mesure très précisément où la dimension temporelle accueille le processus par le truchement duquel le *cogito* intériorise l'extériorité. N'empêche que pour comprendre la tentative manquée de reconnaissance de l'Indiano, nous devons nous interroger sur la dialectique de l'Autre nouant son désir aux mécanismes de la Loi. Le discours de l'Indiano s'explique par la répression qui l'assujettit au Nom du Père symbolique mort par les Espagnols et dont il est la *copie conforme* périphérique. Autrement dit, en tant que *filis* il est mort; il ne survit qu'en tant que *parricide*. C'est dans ce paradoxe qu'opère son rapport à l'Autre. Espagnol par le sang et par la langue, l'Indiano revêt la théâtralité stéréotypée de Montezuma afin de pouvoir continuer à vivre sa mort. Cet oxymoron concrétise sa relation à Montezuma. Une relation symbolique qui le lie à une tache aveugle; d'où son impossibilité de comprendre le sens de l'opacité moyennant laquelle se réfléchit son «identité». Cloîtré dans une perspective géométrale, l'Indiano reconstruit l'espace à partir du lieu de l'aveugle. Là où la vue se perd, émerge le sujet subordonné à la loi de l'Autre:

Le Mexicain, tiré de sa torpeur, fut invité à raconter une nouvelle fois l'histoire de Montezuma, qu'Antonio avait mal entendue la veille, car il était assourdi par la clameur des masques¹⁰.

Le Mexicain du roman de Carpentier ne prend forme que dans la mesure où il répète l'«histoire de Montezuma». C'est dire qu'il est sommé de se métamorphoser en scène d'une parole remémorante. Son présent est fonction d'un passé qui le constitue en récépissé de l'échec d'une souveraineté. L'Indiano bâtit sa mexicanité sur les restes d'un souverain vaincu. Le caractère aporétique de la situation identitaire implique une résistance qui l'amènera à fonder sur le récit du père mort la fable («fabula») d'un pays se projetant vers le futur en tant que fruit de sa propre destruction. Dans ce sens, assumer une identité suppose répéter dans le présent la mort du père. Le masque implique la possibilité de vivre la mort selon la logique d'une théâtralité qui fictionnalise son identité: ni Espagnol, ni Indien. Un processus qui permet la reconnaissance de l'hybride comme fils et parricide à la fois. Une théâtralité imposée à travers des processus socio-historiques liés à une situation de manipulation des identités périphériques. Cette identification du sujet à un rôle de masque implique une relation avec la *tête de mort* qui soutient implicitement le jeu spectral du masque. Cette présence remplit le vide et révèle en même temps l'impossibilité du sujet de représenter sa propre altérité. Le masque devient ainsi l'objet sublime d'une idéologie. Vivre la mort comme masque découvre ici sa négativité radicale. Incompatibilité de termes que Hegel nomme *proposition spéculative* et qui dans leur désaccord extrême permettent d'entrevoir la faille d'où jaillit un semblant de vérité. Dans ce désaccord gît le *des-concierto* baroque du texte de Carpentier.

Dans l'Ospedale della Pietà de Venise, Montezuma et Filomeno, Maître et esclave, jouent le rôle que les canons de la Raison assignent aux images périphériques. Le Maître est accepté dans la mesure où son costume théâtral permet de nourrir l'arbre du Même dont la machinerie opératique de Vivaldi ne représente que l'une de ses branches. Inutile de souligner qu'il n'est accepté qu'en fonction de ce qu'il représente, à savoir le rôle du dernier empereur des Aztèques. Sa valeur réside donc dans le coefficient assigné par une théâtralité dont l'hypertrophie détermine en plusieurs aspects la constitution même de la modernité. C'est ici que je place le problème de ce que j'appelle la manipulation des identités périphériques. Montezuma au moment d'accéder à la spectacularité du marché hégémonique se transforme en *forme-marchandise*. Bien de consommation qui occupe la scène de la vie sociale. Sa fonction est celle d'un paravent qui offusque le spectateur tout en lui permettant de passer sous silence

la privation que la marchandise suppose comme spectacle. Lorsque Guy Debord signale que «le spectacle est une guerre de l'opium permanente pour faire accepter l'identification des biens aux marchandises»¹¹, il met justement en relief cet aspect de la spectacularité de la marchandise dans la société moderne; l'image considérée comme marchandise implique avant tout une rentabilisation maximale du stéréotype. Ce mécanisme explique que la copie soit toujours préférée à l'original, le faux à l'authentique. Le Montezuma auquel s'intéresse l'opéra de Vivaldi n'est pas le sujet confronté à la violence hispanique mais la copie élaborée par l'histoire d'une Conquista en trompe-l'œil. Car la *Conquista de América* est aussi l'histoire de sa propre théâtralisation. La représentation rendant possible ici l'évacuation du sujet indigène. La théâtralité de la Conquista nous contraint à penser la Raison comme instance de simulacre et de «matrice» universelles. La maîtrise du conceptuel suppose l'universalisation des idées en même temps que leur uniformisation. La «vérité» de la Raison repose sur l'exercice d'une logique discursive qui subordonne toute réalité à une organisation canonique du savoir. De manière globale, le roman de Carpentier s'élabore autour de cet axe central; le texte problématise de la sorte la soi-disant «identité latino-américaine» sur la base d'une double spectacularité. Car ce n'est que dans la mesure où le Maître se met à la place de Montezuma, que le Mexicain est à même de fixer son identité sur le lieu d'un emprunt. L'ironie corrosive de l'écriture de Carpentier exacerbe par moments cette perspective en accordant à l'authentique le dehors d'un simulacre grotesque:

Le Maître vêtu en Montezuma entra dans la Bottega del caffè de Victoria Arduino. Il était suivi par le nègre qui n'avait pas cru nécessaire de se déguiser, voyant combien la figure que nature lui avait donnée ressemblait à un masque parmi tant de loups blancs qui donnaient au visage de ceux qui les portaient une apparence de statue¹².

Que ce qui est naturel puisse acquérir l'apparence d'un masque -- le visage du Noir -- suppose l'existence d'une perspective truquée. Le sujet s'inscrit dans un espace qui le transforme en pur artifice. Il se trouve qu'il apparaît déguisé de lui-même. Ce mécanisme aberrant révèle le travail idéologiquement anamorphosique du stéréotype en interaction avec la Raison. Le sujet se voit séparé de la «négritude» soulignant l'origine africaine de son «identité» périphérique. Il n'est pas non plus stéréotypé à partir d'une exagération d'un de ses traits, ce qui m'amènerait à me pencher sur la caricature

ou la parodie. Le mécanisme idéologique mis en marche par le stéréotype le déforme à partir de sa propre nature. Il fait de lui un signe présenté comme exclusivement utile au processus de sa théâtralisation. Transformé en produit de spectacle, le Noir peut de la sorte alterner avec la *blancheur* du carnaval vénitien. Ceci explique la forme-marchandise qu'assume la réification du sujet dans le discours de la Raison.

Séparé de son attribut par la barrière de l'artifice et de l'inanité qu'il évoque -- la corrélation masque/tête de mort -- le sujet entre dans un processus d'affaiblissement de son conatus. Nous savons que dans le cadre de l'*Éthique* de Spinoza, la force du conatus d'un sujet se mesure en fonction de sa relation à la sphère du pouvoir. Autrement dit, ce que le sujet *peut* constitue sa force. En éprouvant l'attribut comme travestissement -- à savoir en tant que négation de son apparence objective -- le sujet colonisé aliène sa liberté. Il s'agit d'un processus d'intériorisation que le sujet ressent comme «naturel». Brisé son lien à l'attribut, le sujet renvoie à une médiation -- le masque -- pour signifier sa présence. Sa condition de Noir américain n'est acceptée que dans la mesure où son aspect physique est transformé. Le sujet devient ainsi une trace de lui-même. Et c'est son masque -- en tant que visage de *persona*, soit de «masque de théâtre» -- ce que le sujet voit réfléchi dans la spectacularité du scénario de la Raison occidentale. Dans cette réflexivité théâtrale se constitue sa soi-disant «identité». Venise se présente ici comme un miroir dans lequel s'abîme la première identité du sujet afin de donner suite à la dialectique l'assujettissant au regard de l'Autre. Ce regard qui le métamorphose en travestissement de lui-même détermine le mode d'existence du sujet.

Dans quelle mesure le mode d'existence du sujet est affecté par le fait d'être déguisé à partir de sa propre nature? Répondre à cette question implique que nous nous posions le problème du savoir dans son rapport à la constitution du sujet. L'appréhension que le sujet a de son «identité» positionne sa connaissance d'identification ultérieure. Une fois offusqué l'entendement du sujet périphérique par les Lumières de la Raison, sa reconstitution de l'espace identitaire ne peut être que semblable à celle d'un aveugle. Obligé à toucher pour «voir», il est sérialisé et transformé en masque d'un masque. Un masque, en somme, de lui-même. La dimension dans laquelle s'inscrit sa prise de conscience n'échappe pas au piège d'une représentation dans laquelle son œil s'abîmera sans cesse:

Et pourtant j'ai éprouvé cet après-midi, il y a un instant à peine, quelque chose de très bizarre: plus se déroulaient les accords de la

musique de Vivaldi, plus je me laissais prendre aux péripéties de l'action qui l'illustre, et plus vif était mon désir de voir triompher les Mexicains; mais je souhaitais ardemment un dénouement impossible, car je savais mieux que personne, moi qui suis né là-bas, comment les choses se sont passées ¹³.

C'est ici que le créole des Indes -- l'Indiano -- prend enfin conscience de la position ambiguë qu'il occupe dans l'histoire. Écartelé entre deux mondes, la vision du présent semble l'emporter. Toutefois, sa réflexion exprimée après avoir assisté à la représentation de l'«opéra mexicain» de Vivaldi, problématise la thèse d'une désaliénation du sujet; l'Indiano réagit vis-à-vis de la représentation, mais pas en fonction des conditions qui la rendent possible. C'est toujours à l'intérieur de l'espace référentiel d'un théâtre «à l'italienne» qu'opère sa prise de conscience. Enfermé dans les canons de la représentation de la Raison, le sujet périphérique remet en question le dénouement d'une mort annoncée; à savoir d'une modélisation topique d'un récit fondateur. Face à la disparition sur la scène du père symbolique, la dimension dénégatrice de la logique dans laquelle s'inscrit la réaction de l'Indiano positionne la réalité comme marginale. Le désir qui soutient son énonciation suppose le refus de la mort du père. Autrement dit, c'est à l'impossibilité de fermer le deuil qu'il se confronte. Si nous acceptons que le travail du deuil consiste dans le fait de tuer le mort, si l'on peut dire, le procès contraire implique un état pathogène de répétition d'un «dénouement impossible» - «*impossible desenlace*» ¹⁴. C'est dans ce sens précis, que l'on peut parler d'une persistance de la scène du crime originel - la mort de Montezuma - dans la mémoire de l'Indiano. Le sujet répète dans le présent ce que sa mémoire se refuse à accepter dans le passé. Là réside le mécanisme compulsif qui mène le sujet colonisé à se déguiser de lui-même. À mettre le masque du père mort. Dans cette conjoncture inextricable s'articule la prise de conscience du sujet, une prise de conscience piégée depuis le début. Ceci explique que l'éthos du personnage puisse s'inscrire dans une réaction de nationalisme à la fois topique et récalcitrant.

Autant le valet que le Maître se réfèrent ainsi à une prothèse théâtrale - le «rôle» - lorsqu'il s'agit de représenter le lien à l'«identité latino-américaine». Le Noir en devenant un masque de lui-même voit dans le regard instrumentalisateur de l'Européen un point d'appui où fixer provisoirement la perspective de son art. L'Indiano de son côté réclame la dépouille du père mort -- le «rôle» théâtral de Montezuma --, afin de projeter dans le futur une répétition de la copie faisant de lui un sujet incapable de représenter son propre

deuil. Son désir de ne pas assumer la mort du père, lui fait perdre de vue les mécanismes d'une Raison qui ne prête regard qu'à la réflexivité qu'elle provoque. Cette perspective géométrale -- c'est-à-dire privée de vue -- explique la nécessaire acceptation de la part de l'Indiano du «fabuleux»¹⁵ comme élément consubstantiel de l'Amérique dite latine. Il se fait ainsi l'écho des simulacres d'une Raison qui stéréotype la vision qu'il a de sa propre réalité.

Le concept d'ethnicité rappelle dès lors la conception scientiste du mythe de l'Aveugle absolu¹⁶. Le concept, pris dans son unité, demeure privé de regard. Dans la mesure où il ignore son propre champ, il ne peut que biaiser sur le sens accordé à l'ethnos dans le cadre d'une quête métaphysique d'identité. Ce qui légitime la notion s'avère n'être alors qu'une image gelée par le concept censée l'acheminer vers sa révélation. Le «fabuleux» dont se réclame le roman de Carpentier peut, dans ce contexte, être interprété comme le moyen stratégique d'étayer le stéréotype du roman latino-américain comme support d'un imaginaire seul capable de découvrir le rapport du sujet périphérique au réel.

Notes

1. Ce mot désigne dans le contexte du roman de Carpentier le sujet fortuné d'origine européenne né en Amérique qui, une fois de retour en Espagne, se voit coiffé du terme en question.

2. Carpentier, Alejo, *Concert baroque*, traduit de l'espagnol par René L. F. Durand, Gallimard, Paris, 1976, pp. 10-11. *Concierto Barroco*, Siglo veintiuno, México, 1983, pp. 148-149: «*Pero el cuadro de las grandezas estaba allá, en el salón de los bailes y recepciones, de los chocolates y atoles de etiqueta, donde historiábase, por obra de un pintor europeo que de paso hubiese estado en Coyoacán, el máximo acontecimiento de la historia del país. Allí, un Montezuma entre romano y azteca, algo César tocado con plumas de quetzal, aparecía sentado en un trono cuyo estilo era mixto de pontificio y michoacano ...*»

3. Ibid., p. 10.

4. Ibid., p. 25. Voici le passage dans sa version originale en langue espagnole: pp. 155-156: «*Y he aquí que el amo se ve sin criado, como si un amo sin criado fuese un amo de verdad, fallida por falta de servidor y de vihuela mexicana, la gran entrada [...] que había soñado hacer en los escenarios a donde llegaría [...] con plata para regalar, un nieto de quienes hubiesen salido de ellos -- «con una*

mano delante y otra atrás», como se dice -- para buscar fortuna en tierras de América».

5. Ibid., p. 38.

6. Ibid., pp. 26-27. Dans sa version espagnole, le passage se trouve à la page 156: «*Y piensa que en estos días, cuando es moda de ricos señores tener pajes negros ..., no le vendría mal llevarse al cuadrerizo, enseñándole, desde luego, ciertos modales que parece ignorar*». C'est moi qui souligne.

7. Ibid., pp. 38-39. Version originale en espagnol: «*... imaginábase el Amo que Madrid era otra cosa. Triste, deslucida y pobre la parecía esa ciudad, después de haber crecido entre las plazas y tezontles de México ...*» (op. cit., p. 162).

8. Derrida, Jacques, «La différence», in *Marges*, Minuit, Paris, 1972, p. 5: «*Mieux, le jeu de la différence dont Saussure n'a eu qu'à rappeler qu'il est la condition de possibilité et de fonctionnement de tout signe. Est inaudible la différence entre deux phonèmes, qui seule permet à ceux-ci d'être et d'opérer comme tels. L'inaudible ouvre à l'entente les deux phonèmes présents, tels qu'ils se présentent. S'il n'y a donc pas d'écriture purement phonétique, c'est qu'il n'y a pas de phonè purement phonétique. La différence qui fait lever les phonèmes et les donne à entendre, à tous les sens de ce mot, reste en soi inaudible*».

9. Carpentier, op. cit., p. 51.

10. Ibid., p. 71.

11. Debord, Guy, *La société du spectacle*, Paris, Éditions Champ Libre, 1971, p. 30.

12. Carpentier, op. cit., pp. 50-51. Voici le passage dans sa version originale, p. 168: «*[...] el Amo vestido de Montezuma, entró en la Bottega di Caffé de Victoria Arduino, seguido del negro, que no había creído necesario disfrazarse al ver cuán máscara parecía su cara natural entre tantos antifaces blancos que daban, a quienes los llevaban, un medio rostro de estatua*».

13. Ibid., p. 107.

14. Le passage dans sa version originale en espagnol dit: «*[...] mientras más iba corriendo la música del Vivaldi y me dejaba llevar por las peripecias de la acción que la ilustraba, más era mi deseo de que triunfaran los mexicanos, en anhelo de un imposible desenlace, pues mejor que nadie podía saber yo, nacido allá, cómo ocurrieron las cosas*», in op. cit., 197. C'est moi qui souligne.

15. «La vie de chez nous donne aux gens d'ici l'impression d'être une fable parce qu'ils ont perdu le sens du fabuleux. Ils appellent fabuleux tout ce qui est lointain, irrationnel, situé dans le passé». Le créole marqua une pause: "Ils ne comprennent pas que le fabuleux est situé dans l'avenir. Tout avenir est fabuleux», in op. cit., pp. 109-110. Je souligne.

16. Ruyer, Raymond, «La vision sans yeux de l'Aveugle absolu», in *La Gnose de Princeton*, Paris, Fayard, 1974.

L'universalité du genre humain
dans la Révolution française,
alibi ethnocentrique ou idéal régulateur ?
Analyse du débat sur la guerre 1791/1792.

Sophie Wahnich
Université de Dijon

◆ Introduction

L'émergence discursive du droit à la différence s'est accompagnée d'une perte de légitimité des discours réfléchissant sur l'universalité du genre humain. Aujourd'hui, valoriser l'universalité pour penser l'harmonisation d'origines ethniques hétérogènes dans une même société est devenu suspect. Dans ce contexte discursif, la Révolution française a pu être décrite comme moment fondateur d'un mythe de l'un, conduisant au totalitarisme ou, au mieux, à l'exclusion de l'hétérogène. Penser et promouvoir dans des institutions à fonder et à élaborer, l'unité et l'indivisibilité, aurait conduit inéluctablement à écraser les identités culturelles. On retrouve cette topique dans une nouvelle mouture de l'historiographie contre-révolutionnaire régionaliste (*La Vendée vengée*, R. Secher) ou historiographie de retour au fondement religieux des identités. La possibilité nouvelle pour les membres des minorités culturelles de devenir citoyens aurait conduit à la perte désastreuse des spécificités linguistiques, religieuses, à une homogénéisation forcée des mœurs.

Pourtant le bicentenaire de la Révolution française a été fêté partout dans le monde; on reconnaissait ainsi à l'événement singulier une valeur universelle pour le genre humain.

Aujourd'hui, plutôt que d'opposer sommairement universalisme et différentialisme dans la Révolution française, afin soit de valoriser l'événement soit de le dévaloriser, il semble que le moment soit venu de chercher à comprendre comment dans l'espace discursif révolutionnaire et dans la pragmatique révolutionnaire s'affrontent et se confrontent deux perceptions du genre humain qui engendrent intégration des différences ou exclusion des différences.

L'analyse que nous proposons s'attache à montrer comment s'entrecroisent en 1792 (déclaration de guerre) un discours de l'hétérogénéité inacceptable, forclosé, et un discours de l'hétérogénéité perçue. Cette analyse s'appuie sur un corpus de nature double: les Archives parlementaires (elles donnent accès par l'ensemble des adresses, chansons, lettres, pétitions, envoyés à la convention à une lecture d'un discours social conforme et à l'énonciation des règles de ce discours par les législateurs), des textes clés pour la problématique qui nous intéresse de théoriciens révolutionnaires (Isnard, Anacharsis Cloots, Saint-Just, Thomas Paine, Robespierre).

I. Différentialisme et universalisme dans le discours révolutionnaire

1. Les ethnotypes: un différentialisme historicisé disponible dans l'espace discursif révolutionnaire.

L'hypothèse de l'universalité de la nature humaine qui sous-tend la réflexion anthropologique du 18^{ème} siècle prédispose peu à percevoir d'une façon claire et positive, l'originalité, la singularité des autres cultures. Cependant les regards portés sur les autres peuples pendant la Révolution française, ne gomment pas les différences. Chaque peuple désigné dans le discours révolutionnaire est caractérisé par une qualification stéréotypée certes, mais de ce fait toujours spécifique. On assiste ainsi à la mise en circulation d'ethnotypes nationaux qu'il est possible d'identifier en constituant les réseaux de qualification de chacun des noms de peuples évoqués dans les discours révolutionnaires. Nous l'avons fait pour la période de l'an II, sur une série de 1242 textes extraits des *Archives parlementaires*.¹ Se dégagent ainsi trois catégories d'ethnotypes:

- ♣ les modèles: les Américains peuple libre, les Suisses peuple vertueux.
- ♣ les contres-modèles: les Autrichiens féroces c'est-à-dire sauvages, les Espagnols fanatiques.
- ♣ ceux, enfin, qu'on ne peut pas identifier clairement, dont le réseau de qualification est ambivalent: les Anglais perfides, à la fois miroir et repoussoir des valeurs révolutionnaires de l'an II.

Ces réseaux de qualification sont l'expression d'une représentation de l'autre conforme à la fois aux objectifs spécifiques de l'an II et à l'héritage dix-huitièmiste véhiculé par les récits de voyages et les grandes encyclopédies².

Conforme aux objectifs de l'an II: on nie la valeur du modèle anglais en en faisant une figure paradoxale, on ancre les valeurs de la cité idéale en présentant dans leurs dimensions sociales, politiques et morales les modèles et les contres-modèles. Conforme aux Lumières: le cas du peuple espagnol est ici exemplaire, les philosophes ont pérennisé la légende noire en présentant l'Inquisition comme cause et preuve du retard accumulé par l'Espagne, citons l'article de la Panckoucke:

L'Espagne, cette nation aujourd'hui paralysée, a besoin d'une grande secousse qui la tire de cette léthargie politique (...) ses cérémonies religieuses, ses prêtres, ses moines ont fait de cette nation colossale un peuple de pygmées (...) que peut-on espérer d'un peuple qui attend d'un moine la liberté de lire et de penser? C'est ici le lieu de parler de l'Inquisition, l'Inquisition! Partout où cet odieux tribunal est établi, il restreint la liberté d'agir et de penser, étouffe toutes les vues grandes et utiles, fait un peuple d'hypocrites et d'esclaves.³

On pourrait de la même manière présenter la «grande et puissante république suisse»⁴ qui «ne produit que des hommes libres», les États-Unis dont la «lutte glorieuse pour la liberté [est] une grande leçon pour les gouvernements, un exemple [capable de] repousser à jamais la tyrannie et [d'] assurer les droits de l'homme, droits incontestables, droits sacrés par la nature»⁵.

Ainsi, il existe bien une capacité évidente à dire l'hétérogénéité des peuples au dix-huitième siècle et dans la Révolution française. Cette hétérogénéité est véhiculée par des ethnotypes fonctionnels, disponibles à la veille de la Révolution et réinvestis dans l'événement révolutionnaire. On peut, en effet, parler de fonctionnalité des ethnotypes, dans la mesure où ils permettent davantage de préciser en France les horizons d'attente politique qu'ils ne permettent de fonder un savoir sur l'autre dans sa différence observée. Les représentations de l'autre constituent de ce fait des images décalées par rapport à ce que nous pouvons savoir aujourd'hui de ces peuples. Fonctionnalité des ethnotypes, ils opèrent une partition entre miroirs et repoussoirs, entre amis et ennemis et constituent donc des outils pour classer les peuples d'une manière durable. Les ethnotypes sont le plus souvent des prisons de longue durée.

Enfin ces décalages sont l'expression d'une mémoire historique française sélective, mais en aucun cas les différences ne sont considérées comme naturelles, inhérentes à une gens nationale. Elles sont le fruit d'une histoire

spécifique, ancienne ou récente. Si l'universalité du genre humain, et par là même son caractère homogène, est associée à la nature, son hétérogénéité est liée à son historicisation. L'histoire définit les identités des peuples, fonde leurs différences. Si l'histoire devenait partout identique les peuples finiraient par se ressembler.

Il convient de conserver en mémoire cette conception double de l'humanité à la fois homogène et hétérogène, disponible dans l'espace discursif révolutionnaire, au moment d'aborder l'analyse du débat sur la guerre.

2. L'horizon universel dans le discours révolutionnaire: une trame ininterrompue.

Si la Révolution est bien l'héritière de l'hypothèse jusnaturaliste universalisante, dans les débats sur l'opportunité de déclarer la guerre, plusieurs conceptions de cette universalité s'affrontent :

♣ 29 novembre 1791, Isnard: «Le Français va devenir le peuple le plus marquant de l'univers; (...) Traiter tous les peuples en frères, ne faire aucune insulte mais n'en souffrir aucune, ne tirer le glaive que pour la justice, ne le remettre dans le fourreau qu'après la victoire. (...) Disons à l'Europe que si les cabinets engagent les rois dans une guerre contre les peuples, nous engagerons les peuples dans une guerre contre les rois.»⁶

♣ 13 décembre 1791, Anacharsis Cloots: «Déclarez la guerre le plus vite possible, notre situation exige le scalpel de Mars; l'abcès qui nous incommode doit être percé à coups de baïonnette. Imposez la constitution aux peuples conquis, propagez la Révolution à coups de canons⁷». Quelques semaines plus tard, l'orateur du genre humain formalise son propos dans la république universelle : «Je défie de me montrer un seul article de notre déclaration des droits qui ne soit pas applicable à tous les hommes et sous tous les climats.»⁸

♣ 2 janvier 1792, Robespierre: «(...) la peinture brillante et prophétique des succès d'une guerre terminée par les embrassements fraternels de tous les peuples de l'Europe [n'est] pas raison suffisante pour décider une question aussi sérieuse. (...) Le gouvernement le plus vicieux trouve un puissant appui dans les préjugés, dans les habitudes, dans l'éducation des peuples. (...) La plus extravagante idée qui puisse naître dans la tête d'un politique est de croire qu'il suffise à un peuple d'entrer à main armée chez un peuple étranger pour lui faire adopter ses lois et sa constitution. Personne n'aime les missionnaires armés, et le premier conseil que donnent la nature et la prudence est de les repousser comme des ennemis.»⁹

Ce ne sont là que des extraits fort succints, représentatifs cependant des chaînes discursives et éthiques du débat inauguré l'automne 1791 et l'hiver 1792 à propos de l'opportunité de déclarer la guerre.

Ces chaînes s'entremêlent dans une trame commune, l'horizon universel, devoir être de la Révolution. «Univers», fraternité universelle sous la forme «tous les peuples en frères», «l'Europe» pour Isnard, «tous les hommes et tous les climats» pour Anacharsis Cloots; «la nature» dispensatrice de conseils chez Robespierre sont les éléments lexicaux de cette trame topique. Cette trame n'est jamais interrompue dans l'espace discursif révolutionnaire, que ce soit dans le déroulement temporel ou dans l'interaction discours central / discours périphérique¹⁰.

En 1793, Robespierre: «Ne perdons pas de vue que nous sommes en spectacle à tous les peuples, que nous délibérons en présence de l'univers»; en 1794, Saint-Just: «Ce que nous avons dit ne sera jamais perdu sur la terre», Barère: «La Convention doit se regarder chargée du bonheur du monde» pour le discours central; «l'Univers en entier va bientôt être la patrie des hommes libres. Le genre humain recouvrira ses droits»¹¹; «Le tocsin de la liberté sonne le réveil des nations, le contrat social doit lier tous les peuples»¹²; «Bientôt tous les peuples de l'univers ne seront par vos soins et par vos travaux qu'un peuple de frères»¹³ pour le discours périphérique.

Cette trame transforme l'événement singulier Révolution française en un modèle historique universalisable. Elle fait de la Déclaration des droits de l'homme le texte fondateur de toute liberté retrouvée. Autant dire que l'analyse de cette trame commune, incite à donner crédit aux détracteurs de la Révolution. Elle serait bien un moment constitutif de l'ethnocentrisme français. Cependant les chaînes discursives se différencient et permettent une évaluation de la fonction de ce discours sur l'universel. Idéal régulateur ou alibi ethnocentrique? Faire disparaître ce discours conduit-il à plus de respect effectif des différences, ou à moins de respect des différences?

II L'hétérogénéité dans le débat sur la guerre: chaînes argumentatives, présupposés théoriques et pratiques révolutionnaires

En effet, on peut observer ici trois attitudes face à la question qui nous intéresse : est-on capable de concevoir l'hétérogénéité du genre humain dans le cadre de cette trame discursive universalisante. Le discours sur l'universel

conduit-il nécessairement les penseurs révolutionnaires à oublier, voire à nier l'existence des particularités ?

1. La forclusion d'une hétérogénéité inacceptable: atopie et achronie de la nature humaine

Isnard ne pose pas la question. Le camp des bellicistes refuse d'imaginer qu'il puisse y avoir chez les peuples frères des obstacles à la guerre de libération. On présuppose un accord et un engagement immédiat et sans faille, l'usage du mode indicatif est ici un signe de cette assurance qui ne reste pas seulement rhétorique. En effet, un décret donne une forme institutionnelle, pratique à l'objectif de guerre de libération. C'est celui du 15 décembre 1792: «Décret par lequel la France proclame la liberté et la souveraineté de tous les peuples chez lesquels elle a porté et portera les armes».

Dans la mesure où la perception des autres hétérogènes existe bien dans l'espace discursif, comme l'a montré la description des ethnotypes, nous pouvons considérer ici, dans le débat sur la guerre qui est problématique que la question de l'hétérogénéité est forclosée. Cette forclusion permet aux énonciateurs de ne pas assumer leur position paradoxale, proposer la guerre offensive comme solution -- alors qu'elle a été déclarée hors-la-loi le 16 mai 1790¹⁴, faire la guerre à une partie de l'humanité au nom de l'humanité. En effet, la guerre est présentée comme une réplique au roi et non pas comme une initiative. Dans ce cadre, l'usage des verbes à l'infinitif, les pluriels, permettent à l'énonciateur de s'effacer. L'expression «guerre aux châteaux, paix aux chaumières», en dissociant les peuples de leur gouvernement permet également de contourner la contradiction liée à l'acte même d'entrer en guerre. Ce faisant on oublie que l'historicité d'un peuple et sa capacité à adopter de nouvelles lois est le fruit des rapports institués entre peuple et gouvernement. Autrement dit, on considère les peuples comme des peuples sans histoire.

Quelles sont les conséquences de cette forclusion de l'historicité des peuples ? Quelle conception de l'universalité révèle-t-elle ? Peut-on parler ici d'alibi ethnocentrique pour qualifier l'horizon universel ?

Première conséquence immédiate: à l'hétérogénéité historique complexe on a substitué une hétérogénéité sociopolitique simple, les châteaux/les chaumières, les peuples/les gouvernements. Cette substitution permet de légitimer à nouveau la guerre, au mépris de la déclaration de paix au monde, d'affirmer qu'il est possible de faire le bonheur des peuples à leur insu, au mépris du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. C'est une conception

atemporelle et atopique de la nature humaine, partout et en tout temps identique en chacun, qui permet de promouvoir un tel discours. Cette nature humaine c'est la raison, considérée comme immédiatement accessible à tout individu. Il suffirait de débarrasser un peuple de son gouvernement pour le débarrasser de sa gangue historique. Une telle conception oblitère les caractéristiques que l'on appellerait culturelles ou mentales. Dans ce cadre poser la question de l'intégration des différences n'est ni pensable ni évocable. Cette guerre de libération se transforme dès les victoires de 1793 en guerre de conquête avec annexion et répression des opposants. Peut-on alors parler d'alibi ethnocentrique pour qualifier l'usage de la topique de l'universalité devenue en pratique hégémonie française guerrière et administrative? Si la conquête avait d'emblée été l'objectif, la question serait rhétorique. Mais on peut considérer qu'elle n'est qu'une fuite en avant, un emballement révélateur de l'absence de maîtrise dans l'événement des principes révolutionnaires. On peut supposer qu'elle n'est qu'une réponse à une résistance que les bellicistes ont été incapables de prévoir du fait de leur forclusion de l'hétérogène. On peut supposer que les bellicistes sont de bonne foi, qu'ils pensent préserver les intérêts de chacun en imposant une déclaration des droits universels qui garantit l'existence du différent, du particulier. On a simplement présupposé le paradoxe de l'universel et du particulier compris dans le génitif, droits de l'homme et du citoyen résolu sans médiation autre que guerrière, sans éducation, sans déroulement historique.

2. La scotomisation d'une hétérogénéité limitée à sa dimension spatiale. Achronie du droit universel

L'attitude d'Anacharsis Cloots qui se sépare assez tôt des girondins bellicistes, n'est pas fondamentalement différente de la précédente dans la mesure où il est également favorable à la guerre. Cependant il assume la contradiction de sa position, l'usage du performatif «je défie» en est pour nous la preuve. Il pointe les deux termes du paradoxe en mettant en avant la capacité de la déclaration des droits à s'adapter à tout particulier. Cependant, parler des «climats» lui permet d'évoquer les différences sans les rapporter à de l'historicité et d'acquérir une légitimité dans la référence au discours différentialiste des Lumières.¹⁵ L'espace a remplacé le temps, il est ainsi possible de mettre dans l'ombre la question de l'hétérogène dans le contexte de la déclaration de guerre. Cette position conduit Anacharsis Cloots à concevoir la diffusion des droits de l'homme en terme d'extension territoriale. Il ne nie pas les différences

culturelles mais ne peut les considérer comme des obstacles à la réalisation d'une République universelle unique :

La différence des costumes, des cultures et des cultes ne troublera point l'harmonie sociale¹⁶.

Cette harmonie sociale reposera sur la mise en place d'un système politique centré :

Un milliard d'hommes, un jour, conduira mille départements qui enverront chacun deux députés à la législature cosmopolite¹⁷.

Cette volonté de départementaliser l'univers s'oppose aux conceptions fédéralistes qui circulent alors, conceptions réalisées par la mise en place de républiques sœurs¹⁸. Il explique son point de vue en réaffirmant les enjeux territoriaux :

... un département n'est pas sous la protection d'un autre département, mais une petite République sera plus ou moins sous la protection d'une grande République.¹⁹

Enfin, c'est encore l'enjeu territorial qui lui permet de justifier le choix de Paris comme capitale de cette République universelle. La ville est au centre de la France, elle-même au centre de l'Europe, sur l'Océan et la Méditerranée. De Paris «on découvre le vaste horizon». Ce vaste horizon suppose pour Anacharsis Cloots deux préalables: la chute de tous les rois, et l'abolition des frontières. Deux objectifs qui nécessitent effectivement la guerre. Cependant, en limitant sa perception de l'hétérogénéité des hommes à leur appartenance territoriale, Anacharsis Cloots ne peut pas envisager les obstacles à son projet. D'après lui ni la nature physique du globe ni la nature morale de l'homme ne génèrent de contraintes insurmontables. Les départements constitueront de petites sociétés qui choisiront le contenu de leur enseignement, qui conserveront leur mœurs. Mais comment définir ces mœurs et cet enseignement dans le cadre d'un redécoupage de l'espace ? Comment redécouper l'espace au sein de collectivités historiquement déterminées ? Autant de questions non posées malgré la volonté d'intégration par le droit.

Pourtant, ici non plus, il ne nous semble pas qu'il s'agisse d'alibi ethnocentrique, c'est plutôt que pour Anacharsis Cloots, il est impossible d'envisager de posséder des droits si ces droits ne sont pas ceux de tous.

3. La perception d'une hétérogénéité culturelle historique. La marche progressive de la raison

La troisième attitude est la seule qui s'oppose à la guerre comme moyen de diffuser le droit. Cependant le discours argumentatif de Robespierre, qui présente la guerre comme une attitude paradoxale, n'est pas pacifiste, même s'il conduit à respecter la déclaration de paix au monde. Les arguments prennent appui sur l'idée d'une hétérogénéité historique du genre humain. Pour diffuser le droit et réaliser ainsi l'universalité, il va falloir tenir compte des spécificités de chaque peuple, de leurs mœurs, de leurs préjugés, de leurs habitudes : «Le soin d'instruire les étrangers exigeait d'autant plus de zèle et d'intelligence qu'il fallait l'adapter sous plusieurs rapports au caractère et à la situation des différents peuples», affirme Robespierre en 1793. Un tel constat ne présuppose pas pour autant une conception non universaliste du genre humain. Mais si l'universalité est de nature, ce qu'on observe n'est plus l'état de nature :

La nature sans doute avait gravé dans tous les cœurs les vérités qui sont la base de notre Révolution, mais les préjugés et la servitude les ont effacées...²⁰

L'idée de nature universelle n'est pas absente, mais elle est en position d'idéal à reconquérir. L'universalité du genre humain n'est plus un postulat mais un objet à refonder. La Révolution serait ainsi le moyen de lutter contre la dénaturation historique de l'homme.

La nature nous dit que l'homme est né pour la liberté et l'expérience des siècles nous montre l'homme esclave. Ses droits sont écrits dans son cœur et son humiliation dans l'histoire²¹.

Deux enjeux pratiques conditionnent désormais les rapports à l'autre : la diffusion d'un droit commun dans cette hétérogénéité historique, une institutionnalisation des rapports de peuple à peuple respectueuse du droit naturel et donc du particulier.

Chez les intercivilistes -- et Thomas Paine appartient à ce groupe -- les institutions sont un mal nécessaire pour sauvegarder les libertés et la justice. C'est par la mise en place d'institutions civiles que pourront être résolues les deux questions évoquées. L'éducation est la première institution pour diffuser le droit, lutter contre les passions en restaurant l'usage de la raison:

Il est dans la nature des choses que la marche de la raison soit lentement progressive (...) la Déclaration des droits n'est point la lumière du soleil qui éclaire au même instant tous les hommes.²²

Ainsi, l'éducation constitue l'alternative à la guerre, une alternative respectueuse des rythmes de développement de chacun des peuples. Elle est une médiation pour recréer le citoyen. Restaurer la nature politique de l'homme est un moyen de lutter contre le despotisme et d'atteindre l'idéal d'universalité par la mise en place entre chacun des citoyens de relations intersubjectives et réciproques. C'est dans ce cadre théorique que Saint-Just définit la patrie dans ses *Fragments d'institutions républicaines*:

Le but d'un gouvernement opposé au fédéralisme n'est pas que l'unité soit au profit du gouvernement, mais au profit du peuple: il faut donc empêcher que personne ne s'isole de fait: la patrie n'est point le sol, elle est la communauté des affections, qui fait que chacun combattant pour le salut ou la liberté de ce qui lui est cher, la patrie se trouve défendue (...) Chacun combat pour ce qu'il aime, voilà ce qui s'appelle parler de bonne foi. Combattre pour tous n'est que la conséquence.²³

Ainsi, l'opposition au fédéralisme n'exprime pas la volonté homogénéisatrice d'un centre sur des périphéries spécifiques, mais elle signifie le rejet de l'isolement, on dirait aujourd'hui de l'individualisme. Mais ce rejet de l'individualisme est en même temps respect de toutes les individualités. Les droits et les lois, pour être universels, doivent s'attacher au particulier. La déclaration des droits ne peut être que celle de l'homme (la nature) et du citoyen (l'individu historique). L'harmonisation des peuples ne serait ainsi réalisable que comme extension de l'harmonisation des individus:

Les hommes de tous les pays sont frères et les différents peuples doivent s'entraider selon leur pouvoir, comme les citoyens du

même État. Celui qui opprime une seule nation se déclare l'ennemi de toutes. (...) Les rois, les aristocrates, les tyrans, quels qu'ils soient, sont des esclaves révoltés contre le souverain de la terre qui est le genre humain et contre le législateur de l'univers qui est la nature.²⁴

Notons que l'horizon universaliste ici est un idéal régulateur qui ne gomme pas les différences mais permet d'organiser les relations de peuple à peuple en définissant une loi commune transcendant la nation. C'est par extension des solidarités locales à une dimension nationale puis internationale que se réalise l'idéal d'intersubjectivité et de réciprocité inscrit dans ce texte. Thomas Paine affirmait de la même manière dans son ouvrage *Common Sense*:

Il est agréable de constater les gradations régulières par lesquelles nous surmontons la force des préjugés locaux à mesure que s'élargit notre commerce du monde (...). On peut dire de tous les Européens qui se rencontrent en Amérique ou dans quelque autre partie du globe qu'ils sont compatriotes.²⁵

Dans cette troisième chaîne argumentative, on n'échappe pas à l'ethnocentrisme. Celui qui énonce le droit universalisable occupe de fait une position privilégiée et se constitue en modèle. La spécificité nationale est finalement identifiée au modèle universel. Ni Thomas Paine, ni Robespierre n'ont échappé à cette tentation qu'ils légitiment en faisant appel, l'un à la Providence, l'autre à la nature:

Il s'est produit [en Amérique] une succession si extraordinaire d'événements depuis la découverte de ce continent, puis dans son peuplement et sa colonisation, dans son développement jusqu'à l'état présent et dans la protection dont il a bénéficié jusqu'à la guerre actuelle qu'il ne subsiste aucun doute sur les intentions véritables de la Providence.²⁶

Cette terre délicieuse que nous habitons et que la nature caresse avec prédilection, est faite pour être le domaine de la liberté et du bonheur, ce peuple sensible et fier est vraiment né pour la gloire et la vertu.²⁷

Des rapports d'exclusion ou de hiérarchisation peuvent s'instaurer entre ceux qui connaissent le droit et le respectent, ceux qui ne le connaissent pas et pire encore, ceux qui le connaissent mais ne le respectent pas. Ainsi, le 18 Floréal, an II, Robespierre place les Français au sommet d'une hiérarchie des peuples:

Le peuple français semble avoir devancé de deux mille ans le reste de l'espèce humaine; on serait tenté de le regarder au milieu d'elle comme une espèce différente.

Le 7 Prairial, an II, les Anglais, qui avaient connu le droit et qui l'auraient trahi en s'opposant à la France, sont exclus de l'humanité par un décret de mise à mort à peine voilée: «Il ne sera plus fait de prisonniers anglais ou hanovriens».

On peut lire dans cette exclusion l'application du droit naturel défini dans les théories lockiennes et dont l'article 26 du projet de déclaration des droits de Robespierre se fait l'écho.

Chez Locke, en utilisant la force contre l'usage de la raison, l'homme s'exclut lui-même de son espèce et doit être traité comme une bête féroce. Chez Robespierre, «ceux qui font la guerre à un peuple, pour arrêter les progrès de la liberté et anéantir les droits de l'homme, doivent être poursuivis partout, non comme des ennemis ordinaires, mais comme des assassins et des brigands rebelles».

◆ Conclusion

Nous pouvons ainsi réévaluer la nature et le rôle du discours universaliste en situation extrême, ici l'entrée en guerre. Pour les uns, l'universalité est une donnée anhistorique, une caractéristique immuable de la nature humaine, une évidence de la raison, elle-même universelle. Pour les autres cette universalité, si elle a pu être une donnée de nature et peut constituer à cet égard un postulat nécessaire dans les chaînes d'argumentation, est devenue un objet à reconquérir, à reconstruire, à refonder, dans l'histoire et par l'agir des hommes révolutionnaires. Les médiations qui permettront soit de restituer la nature immuable de l'homme soit de refonder son universalité comme loi sociale historique s'opposent finalement fondamentalement.

Le discours de l'universalité, sans fonctionner nécessairement comme alibi ethnocentrique, est souvent l'instrument permettant de nier l'hétérogénéité

historique des différents peuples. Dans un cas les particularités sont oubliées, dans l'autre réduites à l'appartenance territoriale. Cependant, la capacité à dire l'hétérogène, à historiciser les rapports de peuple à peuple existe. L'étude des ethnotypes en est la preuve, la position intercivile en est l'effet dans la volonté affirmée de réduire les écarts entre les peuples et de créer un langage commun. Cependant, ce langage n'étant pas une donnée immédiate de la raison, on érige un langage particulier en langage universel. On constitue l'événement singulier Révolution française en modèle universel. Il y a donc lieu de parler d'ethnocentrisme, que le modèle soit à réaliser ici et maintenant ou qu'il soit présenté comme un idéal régulateur.

Toutefois, la question suivante se pose immédiatement. Si tout discours universaliste émerge dans l'histoire, en un lieu et à un moment précis, qu'il est énoncé par des locuteurs précis, il est toujours comme discours universel un ethnocentrisme exerçant le pouvoir des morts sur les vivants, des civilisés sur les sauvages; mais le faire disparaître conduit-il à plus de respect effectif des particularités ?

Dans le cas de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, qui exprime dans son titre même la tension entre humanité universelle et individu historique, entre universalisme et patriotisme, il nous semble que non.

Les deux premiers écueils, la guerre comme moyen de diffuser le droit, la non-reconnaissance des particularités historiques, sont liés au contraire à l'abandon des principes issus de la Déclaration: la déclaration de paix au monde, la mise hors-la-loi de la guerre offensive, le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.

Enfin, le troisième écueil est lié à un usage de la Déclaration des droits qui nie la nécessité d'intersubjectivité et de réciprocité pour créer le droit comme loi positive et instituer la civilité. On fait ainsi disparaître la tension présentée au sein de la déclaration des droits en oubliant -- qu'avant la création des rapports civils entre les peuples, il n'y a pas de légitimité à faire un usage positif du droit naturel -- qu'avec la civilité il existera un droit positif donnant lieu à des règles historiques pour juger du juste et de l'injuste.

Il faudrait donc veiller à maintenir les discours sur l'universel, mais les maintenir dans une position d'idéal régulateur à confronter à chaque instant aux réalités historiques.

S'il existe un danger, ce n'est pas dans la présence des discours universalisants, mais dans la dissociation par l'agir historique du plan universel et du plan particulier. Agir sur le réel sans règles ou vouloir faire de force entrer le réel dans des règles conçues a priori comme bonnes nous semblent être

deux des éléments qui expliquent une faillite de l'harmonisation des hétérogénéités humaines et les dérives totalitaires. Toutefois, tenter d'établir aujourd'hui le juste rapport entre particulier et universel suppose une démarche qui ne se contenterait pas de faire intervenir l'histoire comme l'un des termes du rapport. En effet dans ce cas on ne réussit pas à avoir prise sur ce qui conduit aux «dérives», l'analyse de la tension comme fonction régulatrice ne peut être envisagée. Faire intervenir l'histoire à la fois comme moment d'élaboration des particularités et comme moment d'actualisation de la tension entre universel et particulier permettrait d'historiciser ce rapport, de pouvoir ainsi énoncer des règles résultant de l'analyse de la tension, résultant de l'analyse de l'effectivité historique. Il s'agit désormais de s'atteler à la tâche.

Notes

1. Chacun des textes est caractérisable par un lieu d'émission dans l'espace français, un type de locuteur (société populaire, municipalités, sans-culottes, agent national, etc., en tout 16 types de locuteurs différents.) un moment d'énonciation, et un type de mise en texte (adresses à la convention, lettres, députations, pétitions, chansons, rapports etc... -- en tout 9); aussi pouvons-nous considérer que les réseaux mis en évidence constituent bien une coupe représentative du discours révolutionnaire de l'an II.

2. Le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, l'*Encyclopédie* de Diderot et l'encyclopédie éditée par Panckoucke qui a connu la plus grande diffusion. Ces types de textes ont un fonctionnement discursif propice à la constitution et à la circulation d'ethnotypes dans la mesure où un article de dictionnaire effectue une coupe dans les différentes mémoires de l'autre, longue durée conjoncture et événement. Le plus souvent l'une d'elles est privilégiée, celle qui donne les repères les plus simples, les plus stéréotypés.

3. *Encyclopédie méthodique, premier volume de géographie moderne.*

4. *Encyclopédie méthodique, premier volume de géographie moderne.*

5. *Encyclopédie méthodique, troisième volume de géographie moderne.*

6. *Le Moniteur universel*, tome 10, p. 503.

7. Anacharsis Cloots, *Œuvres*, tome III, p. 301.

8. Anacharsis Cloots, *La République universelle*, p. 40.

9. Robespierre, *Œuvres complètes*, tome VIII, pp. 75 et 81.
10. Nous appelons *discours central*, le discours émis par les législateurs qui énoncent des savoirs à prétention rectrice et *discours périphérique* les discours émis par les locuteurs des appareils politiques (sociétés populaires, administrations, municipalités etc.) ou locuteur individuel qui retraduisent le savoir constitué au centre, le rejettent ou le développent.
11. Société populaire de Saint-Sauveur, 13 pluviôse an II, *Archives parlementaires*, tome 84, p. 145.
12. Société populaire d'Uzès-la-Montagne, 8 ventôse an II, *Archives parlementaires*, tome 85, p. 481.
13. Conseil général d'administration du district de Mende, 29 germinal an II, *Archives parlementaires*, tome 89, p. 8.
14. «Toute agression injuste est contraire au droit naturel, (...) le droit de guerre offensive ne peut appartenir à aucune [nation]».
15. Montesquieu en est le représentant le plus connu, mais ce discours est un topo du 18^{ème} en particulier dans le discours anthropologique.
16. Discours du 24 avril 1793, «Les bases constitutionnelles de la République du genre humain», in *Le Moniteur*, 27 avril 1793.
17. Discours prononcé à la barre de l'Assemblée législative le 9 septembre 1792.
18. Le cas de la Belgique en particulier le préoccupe.
19. Anacharsis Cloots, *op. cit.*, «Les bases constitutionnelles de la République du genre humain», 24 avril 1793.
20. Robespierre, *Textes choisis*, Éditions sociales, tome II, p. 138.
21. Robespierre, 18 floréal, an II, *Textes choisis*, tome III, p. 157.
22. Robespierre, *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 81.
23. Saint-Just, *Œuvres complètes*, Paris, Éd. Gérard Lebovici, 1984, p. 977.
24. Robespierre, Article 26, Projet de déclaration des droits, 24 avril 1793, *Textes choisis*, tome II, p. 138.
25. Thomas Paine cité par Elise Marienstras in *L'universel et le particulier chez Thomas Paine*, in *Thomas Paine, citoyen du monde*, Édition Créaphis, 1990.

26. Thomas Paine, 1780, cité par Elise Marienstras, *op. cit.*

27. Robespierre, 18 floréal, an II, *op. cit.*

Le Juif d'Adrien Arcand

Alain Goldschläger
University of Western Ontario

Dans les années trente, au Québec, s'est développé un discours d'extrême-droite qui se présente comme le reflet d'une société qui se conçoit aisément comme statique et même réactionnaire dans le sens étymologique c'est-à-dire en réaction face à une mouvance perçue comme chaotique mais irréversible et donc dangereuse. Dans cette société profondément religieuse, c'est-à-dire plaçant la perfection à l'origine et pour qui donc, tout changement est perçu comme dégradation, s'est instauré un discours forgeant un monde manichéen où le statisme est positif; où le changement est négatif par nature.

Le mythe fondateur du Québec véhiculé alors, comprend la notion d'une société fondée par et pour l'Église catholique. Élément constitutif, l'Église devint au cours du dix-neuvième siècle le squelette du social et point de ralliement national. Sa promotion de la «revanche des berceaux»¹ la place en tête d'un mouvement de société où son rôle temporel et politique est essentiel. Dans cette conscience du danger toujours présent d'être absorbé et submergé, l'immigration et l'immigrant symbolisent le péril. Vu son rôle central à la structure québécoise, l'Église avait assis un certain nombre d'institutions stratégiques. Elle contrôlait absolument l'enseignement francophone, du niveau élémentaire au niveau universitaire, la *Société Saint-Jean Baptiste* guidait l'activité intellectuelle, *l'Action catholique* répandait ses journaux, les prêtres en chaire reprenaient avec grande fidélité toute directive apostolique et peu de voix discordantes surgissaient de son sein.

La société québécoise des années trente se révèle une société fière de son statisme, imbue de son confort moral, certaine que les brimades dont elle souffre font d'elle une martyre qui, par définition, ne peut être que juste et digne. On constate donc à la fois un sentiment aigu de victime et de persécuté, couplé à une auto-satisfaction dans une idéologie qui se voit justifiée par les souffrances endurées. Se percevant comme une bête blessée, cette société conçoit mal qu'on puisse exiger d'elle d'exprimer une pitié quelconque pour tout autre groupe minoritaire. Toute fermée sur elle-même, la société canadienne-française ne songe qu'à défendre à tout prix son droit à la différence et est

toujours prête à afficher son nationalisme à coloration religieuse comme un étendard et un bouclier.

Dans un tel cadre social, l'Église accordait une place bien précise à l'étranger et plus particulièrement, -- et c'est ce qui va nous retenir, -- au Juif. Car si elle se voit comme statique, la société canadienne-française se voit aussi comme devant demeurer homogène face à l'autre conquérant, l'anglais. Cette homogénéité voulue ne tient pas compte évidemment d'un certain nombre de courants internes de pensée et de discours qui s'entrechoquent mais qui cependant, en fin de compte, se conforment par quelque biais au discours officiel. Il n'y a pas à cette époque de discours d'opposition radicale.

Au tournant du siècle, l'Église diffuse et maintient un discours antisémite de type traditionnel basé sur une interprétation théologique toujours en cours à l'époque: le Juif est déicide et par là haïssable, mais sa présence parmi les chrétiens peut être utile à l'édification en ce qu'elle illustre directement l'erreur et le mal; en tant que tel, le Juif devient l'image négative que le chrétien peut facilement identifier et donc rejeter. Le Juif a donc un rôle utile mais négatif à jouer, c'est en quelque sorte le vaccin qui entretient la bonne santé québécoise. De plus, par sa présence, il renforce l'historicité de Jésus et des textes saints et d'une certaine manière actualise les événements anciens puisqu'il est la preuve visible de la lutte ancestrale de l'Église pour faire accepter le message chrétien à la terre entière, c'est-à-dire comme catholique au sens étymologique.

La présence de Juifs au Québec est attestée dès 1757. Dans les années trente, on estime à environ soixante-cinq mille la communauté juive, concentrée principalement à Montréal où elle représente environ 6% de cette métropole de huit cent mille âmes. La majorité des Juifs de l'époque appartiennent aux classes prolétariennes: 40% sont des ouvriers, 30% sont commis ou vendeurs; le reste, cadres, propriétaires ou administrateurs, 25%, le reliquat enfin étant formé de professionnels: 5% (Anctil, 1984: 127). De tels chiffres sont importants car ils contredisent clairement l'image toujours utilisée et souvent imposée à la communauté juive qui veut qu'elle appartienne majoritairement à la classe fortunée. Parce qu'ils partagent souvent les mêmes conditions de vie, un certain nombre de Juifs se sentent proches des francophones. Néanmoins, vu que le système scolaire tel qu'il est conçu à l'époque les empêche d'aller à l'école française catholique, la majorité va s'intégrer à l'école anglophone protestante qui leur permet de conserver leur condition minoritaire religieuse. Ceci va donner l'impression erronée -- mais encore entretenue aujourd'hui -- que la communauté juive est exclusivement liée à la communauté anglophone et que leurs intérêts et leurs loyautés se marient obligatoirement. C'est nier le profond

attachement qu'une branche de plus en plus large de la communauté juive a pour la francophonie et le caractère latin.

Il n'est pas étonnant dans ces conditions générales que le courant fasciste ait pris racine dans certains milieux québécois français. Dès la fin des années vingt, on trouve une presse qui reprend les arguments et développe une idéologie qui se rapproche de celles qui voient alors le jour en Europe. Mgr Georges Gauthier, coadjuteur de l'archevêque de Montréal, engage un jeune journaliste pour promouvoir sa vision politique des choses: il choisit Adrien Arcand qui devient rédacteur des journaux récemment fondés par Joseph Ménard, *Le Miroir* et *Le Goglu* (voir Langlais: 132) qui seront suivi du *Chameau*, de *L'Illustration nouvelle* et finalement du *Fasciste canadien*. Pendant les années qui vont suivre, Mgr Gauthier va discrètement soutenir, encourager et diffuser les écrits d'Arcand qui reflètent sa propre idéologie.

Il est cependant difficile de mesurer exactement l'importance qu'a eu le mouvement fasciste au Québec. Les histoires récentes (voir Monière, 1977: 285) tendent à le traiter comme un épiphénomène sans importance ni racine. La première édition de *l'Encyclopédie canadienne* ne mentionne même pas le nom Adrien Arcand. Cependant à y regarder de près, on se rend compte que le mouvement fasciste a correspondu à un courant profond et puissant de la société québécoise². Lorsqu'en 1930, R. B. Bennett qui deviendra premier ministre du Canada, tente de faire une percée électorale au Québec pour ses conservateurs fédéraux, il investit largement dans les journaux d'Arcand. Il n'avancera pas moins de vingt sept mille dollars en cinq ans, -- somme considérable pour l'époque. Le Parti conservateur remporte d'ailleurs un surprenant succès aux élections locales et envoie vingt-quatre membres à Ottawa. Lorsqu'en 1936, Maurice Duplessis arrive au pouvoir, c'est encore Arcand qui est nommé éditeur du journal officieux de l'Union nationale, *L'Illustration nouvelle*. Ce journal va répandre l'idéologie de ce parti au pouvoir pendant plus d'un quart de siècle puisque, rappelons-le, Maurice Duplessis dont le surnom était «le Chef» n'abandonnera le pouvoir qu'en 1959 après une série de victoires électorales.

Sans vouloir exagérer l'importance d'Adrien Arcand, de ses journaux et du Parti National Social Chrétien (qui remplace, en 1934, l'Ordre patriotique des Goglus), on peut avancer qu'il exprime une facette significative de la société québécoise d'alors.

Or, les journaux d'Arcand ont un seul sujet: la haine du Juif; un seul argument: le Juif fait tout pour imposer l'esclavage au peuple québécois; une seule méthodologie: l'exposé de scandales; un seul programme: la révocation

des droits démocratiques, surtout du droit de vote pour les Juifs et ultimement leur expulsion.

La première tâche d'Arcand va être de changer la perception du péril juif. Il faut le faire passer du cadre contrôlé de l'antisémitisme à coloration religieuse -- sans toutefois l'éliminer -- à un antisémitisme économique et politique. Le procédé sera ici comme en Europe, l'utilisation d'un prétendu discours de puissance juive pour justifier l'anéantissement et l'élimination des Juifs. Ce régime de terreur est entretenu par la diffusion du pamphlet plagiaire *Les Protocoles des Sages de Sion* qu'Adrien Arcand va non seulement diffuser directement, mais auquel il va ajouter sa propre interprétation de la conspiration juive sous la forme d'un pamphlet d'accompagnement intitulé *La Clé du Mystère*. L'utilisation d'une stéréotypie marquée par la caricature va faciliter la diffusion du message de haine. Le grotesque caricatural et haineux des dessins et l'outrance des titres constituent un discours de violence et de destruction autonome mais qui se renforce.

L'utilité idéologique de l'antisémitisme réside dans la possibilité de créer par là et de contrôler l'émergence d'un ennemi unique, ce qui, par voie de conséquence élimine toute troisième voie et impose le ralliement inconditionnel du destinataire à la personne du locuteur. *Les Protocoles des Sages de Sion*, création de la police tsariste, expriment les fantasmes de puissance attribuée aux Juifs et les fantasmes de peur que le discours antisémite voudrait susciter chez ses auditeurs afin de les paralyser et de les subjuguier dans leur position de soumission silencieuse. La puissance dissimulée et donc inattaquable mais universelle du Juif abstrait se révèle inversement proportionnelle à son incapacité concrète à obtenir un statut de citoyen égal aux autres. Le raisonnement d'Arcand est qu'ayant démasqué un complot de contrôle de son univers, il est en droit de le dénoncer et donc d'imposer sa propre volonté de puissance et ses solutions. Rien ne justifie davantage la violence fasciste que le prétendu danger de conquête juive: cette violence ne représente plus alors qu'un réflexe de légitime défense. Le bouc émissaire demeure une nécessité politique.

Dans une vision de conflit mortel, Arcand décrit un programme établi et annoncé qui débouche sur la visée de l'élimination complète physique des Juifs. Arcand propose une série de mesures allant de la révocation des droits fondamentaux dont les droits de vote, de propriété, de commerce et d'éducation de manière à affaiblir la communauté qu'il sera plus facile d'expulser et de parquer à Madagascar où leur concentration forcée fera que les Juifs s'entretueront en s'affamant les uns les autres. Le programme d'extermination est donc présent et, comme le faisait remarquer Hannah Arendt à propos des

Nazis, l'affirmation de la monstruosité n'empêche personne de ne pas y croire; le programme nazi fut édicté et proclamé en termes clairs mais les destinataires, y compris les Juifs allemands, refusèrent d'accepter son contenu comme possible. Le discours de combat d'Arcand, assimilait encore une victoire sur les Juifs à une défaite des Anglais, ceci flattait aussi une part de l'imaginaire québécois qui voulait prendre une revanche sur la défaite des Plaines d'Abraham.

Adrien Arcand est le représentant typique du fasciste d'envergure médiocre. Journaliste à la langue virulente, il n'avait d'autre message que celui de la haine antisémite. Sans toujours faire appel à la logique la plus raffinée, Arcand fustige les Juifs du Québec comme les suppôts sanguinaires d'un capitalisme vorace alors qu'il brandit simultanément la menace d'un communisme prêt à enchaîner le peuple québécois et à l'avilir sous la gouverne de ces mêmes Juifs. Mais ce double grief fait partie du discours fasciste européen d'alors et de la même façon. L'argumentation d'Arcand repose toute entière sur le principe de base de la conspiration qui une fois accepté, permet de changer toute preuve en une contre-preuve dans un monde lu à l'envers. L'Église était évidemment fort sensible à la prétendue menace communiste et tout argument anti-communiste était bien reçu et avait droit de cité. Comme il était courant à l'époque, Arcand faisait aussi appel à la menace d'un complot ourdi par la Franc-Maçonnerie (lieu mystérieux de la lutte anti-catholique lié à l'Esprit des Lumières mais aussi au monde anglo-saxon) qui coordonne et renforce les liens obscurs entre le communisme et les Juifs et participe à leur convergente action de sape contre la société catholique canadienne-française.

En fait, la conspiration explique tout et ne demande aucune justification autre que son principe. Une fois le principe de la conspiration juive admis, la lecture de la réalité que fait Arcand devient indiscutable. Ainsi toute objection quant à l'absence de pouvoir réel du Juif devient la preuve de ses techniques sournoises et de sa capacité à dissimuler ses buts. Le postulat que le Juif est à l'origine de tout événement malheureux ou négatif devient irréfutable car même s'il n'y a pas de trace de sa présence, son action peut être postulée puisqu'il y a changement qui porte sa marque. Il en devient d'autant plus dangereux. Dans une idéologie prônant le statisme, *tout* changement représente automatiquement un danger et il doit être combattu: que ce soit l'introduction de lois sociales, de changement dans l'enseignement, de règlements municipaux sur la prévention des maladies ou la percée d'une nouvelle route, tout devient matière à angoisse et à scandale puisque chaque action marque la lente dégradation de la société; dès lors, aucune lutte, aussi menue soit-elle, ne doit être négligée. Tout

mouvement artistique intellectuel nouveau est constitué automatiquement en un danger mortel pour la fibre morale de la nation. Toute présence d'étranger bouleverse pour le pire l'équilibre délicat de la nation. Inutile de dire que les rares voix qui se sont élevées contre de telles déductions, comme celle d'Henri Bourassa à la fin de sa vie (voir Anctil: 1984a), se sont vues immédiatement attaquées comme renégates et payées par l'ennemi. Dans une situation de résistance et de guerre, il y a l'ennemi et il y a nous.

On constate que si l'Église a donné son appui parfois enthousiaste, parfois mitigé à de telles campagnes, elle n'a en tout cas jamais condamné ces erreurs et n'a jamais cherché à en réfuter les arguments. Par son manque de réaction pour le moins, l'Église a donc toujours renforcé l'acceptabilité et donc la diffusion justifiée de ce type de discours. Elle ne devait pas montrer un enthousiasme délirant pour indiquer à ses ouailles que de telles paroles rencontraient son approbation, des références discrètes ou un silence entendu étaient bien clairs. Au Québec comme en Europe, il y eut des prêtres courageux³ et des hommes de cœur qui, individuellement, se sont élevés contre ces discours de haine, mais ils l'ont fait en leur nom personnel et souvent ont payé chèrement leur acte d'indépendance.⁴

Ceci explique sans doute en partie la réaction à Arcand et à sa rhétorique: elle est perçue comme outrée mais pas outrageante. Il traduit en termes caricaturaux et violents ce qui est le discours presque officiel du temps. Son erreur, c'est son choix de mots, pas sa pensée. Toutes les condamnations d'Arcand qui ont pu voir le jour au Québec, alors et après, portent en fait sur ce point: il est blâmé pour son manque de mesure mais point pour l'orientation de sa pensée. On retrouve plutôt un ton d'approbation mitigée de son action tout en acceptant qu'il y eut des égarements ou des aveuglements limités mais souvent excusables en raison de l'air du temps.

Peu de mes sources admettent que le discours d'Arcand soit foncièrement le discours de l'«Établissement» conservateur franco-canadien sur la plupart des sujets de l'heure et que son discours antisémite se différencie principalement par sa violence et ses outrances et non par son orientation. La distance qui sépare Adrien Arcand et l'Abbé Lionel Groulx, apôtre et source intellectuelle du nationalisme à coloration religieuse des années vingt et trente n'est pas si grande; pas plus qu'ailleurs que celle qui le différencie de Georges Pelletier et d'Omer Héroux, éditeurs du *Devoir*⁵ qui tiennent des propos identiques quant aux thèses et à peine moins virulents dans les termes (voir Delisle, 1990). Comme l'indique Pierre Anctil: «*Le Devoir*...entra donc sur les sentiers de l'intolérance et du repli sur soi.» (1988a, 71).

Prenons un simple exemple: Un des arguments rabâchés par Arcand, est: «N'achetez pas chez les Juifs». Que dit à la même époque Lionel Groulx? «Pour résoudre le problème juif, il suffirait aux Canadiens français de recouvrer le sens commun. Nul besoin d'appareils législatifs extraordinaires, nul besoin de violence d'aucune sorte. Nous ne donnerions *même pas* aux nôtres ce mot d'ordre: "N'achetez pas chez les Juifs!". Nous dirions simplement aux Canadiens français: "Faites comme tout le monde, faites comme les autres groupes ethniques: achetez chez vous!"» (cité par Anctil, 1988, 272)

Il peut paraître sacrilège à certains d'apparier les noms d'Arcand et de Groulx⁶ -- et pourtant. Toute lecture attentive de l'auteur de l'*Appel de la race* et de *Notre Maître le passé* révèle une idéologie de droite (voir Delisle, 1990), une fascination pour l'autoritarisme et une nostalgie d'une pureté raciale en termes proches de ceux des fascistes. Groulx était en faveur du l'établissement de ghettos, du retrait du droit de vote et enfin que les Juifs ne puissent jouir des droits des citoyens canadiens. La purification sociale par l'élimination des éléments jugés impurs et non-conformes en appelle à une action politique de type totalitaire et dont les conséquences sont les camps de concentration. Il n'est pas possible de faire de trop subtiles distinctions entre un «bon» discours antisémite et raciste qui serait simplement une expression somme toute acceptable d'un ressentiment justifié (selon quels critères?) et un «mauvais» discours antisémite et raciste qui est outrancier dans ses termes. Tout discours raciste, quelles que soient la qualité de l'expression, la subtilité de l'argumentation et les enluminures phraséologiques n'en demeure pas moins un discours d'anéantissement et de mort.

Comme c'est souvent le cas, hier comme aujourd'hui le discours anti-Juif cimenter les différentes factions de la droite. Cette intime conjugaison du catholicisme réactionnaire et d'un aspect du fascisme va expliquer et le succès relatif d'Arcand et sa chute. En effet, tant qu'Arcand a pris des positions fascistes à la Mussolini, son audience dans les cercles bourgeois et cléricaux fut réelle et son discours favorablement accueilli, malgré ses excès de vocabulaire, dans les milieux «respectables». Ses journaux étaient, apprend-on, distribués dans les salles de paroisses et dans les collèges. La tentation de l'autoritarisme est très présente à l'époque et la structure de la société et son organisation autour de l'autorité religieuse invitaient assez naturellement un désir d'une force qui puisse imposer cette cohérence à tous les aspects du social. Cependant, quand Arcand s'est mis à flirter avec l'hitlérisme, l'Église affligée par l'attitude anti-catholique des Nazis, prit nettement ses distances sans cependant se résoudre à condamner ses dires. Se développe une attitude de méfiance, non vis-

à-vis des arguments eux-mêmes, mais davantage vis-à-vis des conséquences imprévisibles et donc incontrôlables de ce discours. Là encore, le discours anti-communiste et anti-juif d'Arcand ne saurait être condamné ouvertement alors que l'Église entame sa nouvelle campagne, d'ailleurs couronnée de succès, contre l'immigration juive.

Rappelons-en le triste succès: de 1933 à 1945, le Canada a accueilli moins de cinq mille réfugiés juifs, alors que, par exemple, le Chili a en reçu dans le même laps de temps 14 000, la lointaine Chine, 25 000. Le Canada détient sans doute le plus médiocre record dans le cas (voir sur ce point Abella & Troper). Le rôle du Québec dans cette politique fut déterminant dans la mesure où la province arguait que les réfugiés débarquant dans ses ports iraient grandir la population urbaine juive particulièrement à Montréal, population qu'il fallait absolument contrôler. Le travail de sape d'Arcand avait sûrement joué un rôle sinon pour établir cette position politique mais certainement pour la faire accepter.

La défense actuelle ou du moins l'excuse d'Arcand et de l'Église des années trente s'articule souvent sous la forme: les Juifs devraient comprendre que l'antisémitisme au Québec provenait de la condition d'opprimés des Québécois et de leur sentiment d'infériorité. Puisque ceux-ci sont les premiers à reconnaître qu'ils ne contrôlaient pas leur propre destinée, il est bien évident que leurs discours fussent-ils irresponsables ne risquaient pas de susciter des bouleversements sociaux ou d'avoir des conséquences politiques dramatiques. Il s'avère donc sans danger direct malgré certaines outrances. Comme les Québécois étaient foncièrement impuissants, pourquoi les Juifs devraient-ils craindre quoi que ce soit. Au contraire même, ceux-ci devraient faire un plus grand effort de compréhension sympathique de la position des Québécois d'alors et être moins sensibles à ses excès, somme toute compréhensibles et pardonnables. Le discours va même jusqu'à justifier les outrances en insistant sur le fait que le Québec, souffre-douleur du Canada et du catholicisme, méritait bien à son tour, d'avoir un souffre-douleur bien à lui.

Dans la mesure où l'antisémitisme ne peut aller bien loin car la puissance de l'État est réduite, pourquoi le craindre et pourquoi même en parler. On en arrive à un discours de négation du racisme militant basé sur un curieux argument d'impuissance politique. Le monde contemporain nous donne l'exemple et l'histoire nous a trop souvent démontré qu'un nationalisme triomphant qui prend le pouvoir est rarement un nationalisme généreux et accueillant, même pour ses compagnons de combat, encore moins pour ce qu'il considérait comme son ennemi ou un spectateur indifférent. Peu d'intellectuels

au Québec semblent vouloir percevoir qu'une telle argumentation est loin de se révéler réconfortante pour ceux qui en subissent les affronts.

La seconde erreur du fascisme d'Arcand sera de vouloir devenir pan-canadien. Même si ses succès les plus significatifs se situent au Québec, le courant fasciste n'en avait pas moins des branches actives dans le reste du pays et notamment au Manitoba et en Ontario. Arcand ne pouvait se voir comme le *Führer* du seul Québec, mais il se devait de diriger un jour tout le pays. Aussi insista-t-il pour l'élaboration d'une politique national en vue de la promotion du fascisme. Passant à une attitude et des références plus nazies, Arcand se coupait dans une certaine mesure de ses racines québécoises et catholiques en transigeant avec le monde anglais et protestant. Un tel chemin n'était certes pas pour séduire ses coreligionnaires et seuls ses plus fidèles lieutenants firent avec lui le saut et le suivirent dans cette équipée nationale qui n'était plus nationaliste.

Curieusement, Arcand qui passa la guerre en prison en tant que *Führer* du Parti Nazi Canadien, se voit donner en 1961 (édition du 22 avril) le titre de «grand chef nationaliste canadien français» sur deux pages dans le journal *Les Nouvelles illustrées*. Il proclame là que la *Shoah* n'a pas eu lieu, devançant ainsi les révisionnistes français à la Faurisson; il proclame aussi qu'Hitler a en fait gagné la guerre. Il a fondé alors un nouveau parti nommé l'Unité Nationale -- nom qui encourage évidemment la confusion avec le parti de l'Union Nationale de Duplessis dont il se déclare l'héritier -- sans recevoir dans les années soixante une grande attention du public.

Dans une attitude qui n'est sans rappeler celle de la France face à Pétain, le Québec semble avoir quelque difficulté à confronter son propre passé et par là à l'exorciser. Si la devise de la Province est «Je me souviens», on constate qu'il existe de grands trous dans sa mémoire récente. Une majorité des Québécois du troisième âge a voté avec surtout plus et parfois moins d'enthousiasme pour Maurice Duplessis, mais peu aujourd'hui évoquent cette ombre pesante; un peu comme si cette histoire-là datait du siècle passé.

Pourtant le dernier geste du vieil Arcand le rapproche de nous: en mourant, il cède sa bibliothèque privée -- où il avait accumulé une collection unique de textes antisémites -- à un jeune immigrant arrivé récemment d'Allemagne à Montréal et qui lui semble plein de promesse: son nom, Ernst Zundel (Weimann & Winn: 13). Zundel se forgera une réputation au cours des dernières années en devenant un des principaux éditeurs de pamphlets antisémites et se fera le champion des thèses révisionnistes, ce pour quoi il sera condamné en tant que promoteur de littérature haineuse.

Bibliographie

- ABELLA, Irving et Harold TROPPER. *None is too many*, Toronto, Lester & Orpen Dennys, 1982.
- ANGENOT, Marc. *La Parole pamphlétaire*, Paris, Payot, 1984.
- _____. *Ce que l'on dit des Juifs en 1889*, Paris, Presses universitaires de Vincennes, 1989. Public. antérieure: Montréal, Cahiers de recherche du CIÉE, n° 6, 1984.
- ANCTIL, Pierre et Gary CALDWELL. *Juifs et réalités juives au Québec*, Québec, Institut Québécois de recherche sur la culture, 1984.
- ANCTIL, Pierre. *Le Devoir, les Juifs et l'immigration*, Québec, Institut Québécois de recherche sur la culture, 1988a.
- _____. *Le Rendez-vous manqué: Les Juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux-guerres*, Québec, Institut Québécois de recherche sur la culture, 1988b.
- ARENDT, Hannah. *Les Origines du totalitarisme: sur l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- BETCHERMAN, Lita-Rose. *The Swastika and the Maple Leaf: Fascist Movements in Canada in the Thirties*, Toronto et Montréal, Fitzhenry & Whiteside, 1975.
- BROWN, Michael. *Jew or Juif? Jews, French Canadians and Anglo-Canadians, 1759-1914*, Philadelphia-Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1986.
- «La Communauté juive au Québec», *Interculture*, numéro spécial, Vol XX, No 3, cahier 96, été/juillet 1987.
- DELISLE, Esther. *Antisémitisme et nationalisme d'extrême-droite dans la province de Québec, 1929-1939*, Thèse (Université Laval), 1991. [Vient de paraître en 1992 sous le titre *Le Traître et le Juif* aux Éditions de l'Étincelle, Outremont.]
- GOLDSCHLÄGER, Alain. «Réflexion sur un discours antisémite», *Tribune juive*, vol. 5, n° 4, 1988. pp. 20-25.
- _____. «Lecture d'un faux ou l'endurance d'un mythe: *Les Protocoles des Sages de Sion*» in «L'Énigme du texte littéraire» (Régine Robin, dir.), *Cahiers de Recherche Sociologique*, N° 12, 1989. pp. 91-101.
- GREENING, W.E. «Adrien Arcand Rides Again», *The Chicago Jewish Forum*, Vol.13, n° 4, Summer 1955, pp. 207-212.
- LANGLAIS, Jacques et David ROME. *Juifs et Québécois français - 200 ans d'histoire commune*, Montréal, Fidès, 1986.

- MONIÈRE, Denis. *Le Développement des idéologies au Québec*, Montréal, Québec/Amérique, 1977.
- OLENDER, Maurice et al. *Le Racisme: mythes et sciences*, Bruxelles, Éd. Complexes, 1981.
- POLIAKOV, Léon. *Bréviaire de la haine: Le III^{ème} Reich et les Juifs*, Paris, Calmann-Lévy, 1979.
- _____. *La Causalité diabolique*, Paris, Calmann-Lévy, 1980.
- ROBINSON Ira, Pierre ANCTIL & Mervin BUTOVSKY, dir. *An Everyday Miracle: Yiddish Culture in Montreal*, Vehicule Press, 1990.
- ROME, David, Judith NEFSKY et Paule OBERMEIR. *Clouds in the Thirties: on Anti-Semitism in Canada 1929-1939*, 13 vol., Montréal, Congrès Juif Canadien, 1977-1981.
- _____. *Les Juifs du Québec : Bibliographie retrospective annotée*, Québec, Institut Québécois de recherche sur la culture, 1981.
- WEIMANN, Gabriel & Conrad WINN. *Hate on Trial, the Zundel Affair, the Media and Public Opinion in Canada*, Oakville, Mosaic Press, 1986.
- WEINFELD, Morton, William SHAFFIR et Irving COTLER. *The Canadian Jewish Mosaic*, Toronto et New York, John Wiley & Sons, 1981.

Notes

1. L'idée défendue par l'Église était que la minorité catholique serait assimilée car submergée par les conquérants protestants si elle ne se défendait pas aussi au niveau du nombre. Elle poussa donc ses ouailles à avoir des enfants en grand nombre. Pendant le siècle passé et bien avant dans ce siècle, la natalité québécoise fut l'une des plus forte démographiquement au monde. Après les années soixante, la natalité est tombée en flèche et le problème démographique apparaît à nouveau comme une composante angoissante dans la question de la survie de la communauté francophone.
2. Sauf les livres de Pierre Anctil qui tentent de redresser en partie le déséquilibre et indiquer que le courant fascisant et antisémite n'est pas le seul fait d'individus isolés et méconnus. Dans cette perspective, il reconnaît la présence d'Arcand sans toutefois évaluer l'impact que sa voix peut avoir sur la communauté juive locale.
3. On songera par exemple au Père Charles, jésuite belge, chroniqueur religieux de *La Terre Wallonne* qui dès les années vingt va s'atteler à la tâche de démontrer l'absurdité et les effets néfastes des *Protocoles des Sages de Sion*, ce faux dont

«l'incohérence, l'ignorance, l'impudence excessive, en un mot l'odieuse folie, suintent de toutes les pages». On se reportera à l'analyse magistrale de Maurice Olender: «La chasses aux 'évidences', Pierre Charles (s.j.) face aux *Protocoles des Sages de Sion*» (1981).

4. Jacques Hassoun faisait remarquer que quand le Maréchal Pétain eut des doutes portant sur ses décrets sur les Juifs, il se mit en rapport avec le Vatican qui lui répondit que sa politique restait dans la ligne de ce qu'avait imposé une série de bulles d'Honorius III et que la seule chose qui méritait son attention particulière était le statut des mariages mixtes. L'unité de la famille comprenant un ou une catholique demandait un effort particulier. Le Maréchal s'exécuta et établit un statut particulier pour les conjoints de catholiques.

5. *Le Devoir* a eu, pendant les années trente, une attitude violemment anti-juive. Comme le relève Esther Delisle, le journal mentionne toujours de façon péjorative l'appartenance au judaïsme. Qu'on lise par exemple que Jean Zay ministre de l'Éducation nationale en France «est un Juif d'abord»(14-07-1937), «le Juif Einstein nous a fait accepter sur parole la théorie de la relativité» (15-02-32) ou «le boxeur juif Bauer est redoutable» (15-06-1934), etc. On lira avec intérêt la chronique du «Grincheux» de 1932 à 1939. Un autre exemple du *Devoir* en date du 16 septembre 1936: «Mais tandis que Mussolini exalte, grandit sa nation, Blum s'acharne à la discréditer, à tenter d'effacer ce qui fut jadis le prestige de la France, dont il n'est pas issu, au vrai, étant de la tribu du Juif errant, descendue des ghettos d'Europe centrale vers l'Allemagne, puis vers l'Alsace et enfin partie à la conquête de la France et de Paris».

6. Groulx, que Claude Ryan appelait le père spirituel du Québec moderne a vécu, on l'oublie trop souvent jusqu'en 1967 et a donné son aval à la Révolution tranquille. Créateur de l'Association Catholique de la Jeunesse Canadienne Française, il a façonné toute une génération dont Laurendeau, Ryan, etc.

Everett Hughes et le roman de l'ethnicité

Sherry Simon
Université Concordia

Contrairement à ce que suggère mon titre,¹ Everett Hughes n'était pas romancier, mais bien sociologue, membre de l'école de Chicago, et l'un des plus influents théoriciens de l'ethnicité de la sociologie américaine.¹ C'est au Québec qu'il a en quelque sorte pris ses leçons d'ethnicité, puisque c'est ici qu'il est venu vers la fin des années trente pour occuper un poste à l'Université McGill (il était le deuxième sociologue que cette université a engagé) et pour mener à bien la recherche qui a donné lieu au grand classique de la sociologie nord-américaine *French Canada in Transition* (1943). Mais à bien des égards, cet ouvrage ressemble à un roman et appelle une lecture en parallèle avec les textes de fiction écrits à l'époque et surtout face à leur problématique commune: comment représenter, ou mieux, comment construire l'espace de la culture québécoise? C'est donc à partir de cette perspective synchronique que je voudrais relire Hughes mais tout aussi bien par rapport au sort contemporain des catégories d'ethnicité et de race, qui sont souvent traitées sous une même rubrique. Quand récemment Henry Louis Gates, théoricien américain de la race comme construction culturelle a écrit «Nous sommes tous des ethniques»,² il n'était pas très loin de la perspective de Hughes. Mais entre la vision optimiste et l'univers de mobilité sociale décrite par Hughes dans les années cinquante et le questionnement des catégories identitaires aujourd'hui (les identités sexuelles autant que les identités nationales ou ethniques), il y a tout un écart qu'il convient de mettre en perspective.

L'industrialisation et les frontières de l'ethnicité

L'exposé le plus complet de Hughes sur l'ethnicité se trouve dans son ouvrage *Where Peoples Meet, Racial and Ethnic Frontiers*, publié en 1952.

¹ Cette recherche a été menée dans le cadre d'un projet subventionné par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

D'abord, dit-il, nous sommes tous membres d'un groupe ethnique, tout comme nous sommes tous membres d'une race. Mais plutôt que de se laisser convaincre de la singularité de notre propre lutte minoritaire, il faut comprendre «le contact des cultures» comme un phénomène général des rapports humains. Ainsi préfère-t-il ne pas parler des «minorités» comme telles mais bien des situations de contact qui font que les groupes «se considèrent» des groupes ethniques. Le mot-clé de son titre est donc *frontière*, puisque c'est seulement au point de contact avec l'autre que l'on peut étudier l'ethnicité. En tout cas, affirme Hughes, l'ethnicité n'est très certainement pas une question de traits. La plupart des gens définiraient sans doute un groupe ethnique en disant qu'il s'agit d'un groupe avec certains traits distinctifs: traits physiques, langue, religion, mœurs, etc. Mais cette définition est tout à fait l'inverse de la bonne. Un groupe ethnique en est un parce que les membres du groupe savent qu'ils en font partie, parce qu'ils ont appris très tôt comment en faire partie, et qu'il est très difficile de quitter le groupe.

Almost anyone who uses the term would say that it is a group distinguishable from others by one, or some combination of the following: physical characteristics, language, religion, customs, institutions, or 'cultural traits'. This definition is, however, exactly wrong-end to. Its wrongness has important consequences, not only for the study of inter-group relations, but for the relations themselves. An ethnic group is not one because of the degree of measurable or observable difference from other groups; it is an ethnic group, on the contrary, because the people in it and the people out of it know that it is one; because both the ins and the outs talk, feel and act as if it were a separate group. This is possible only if there are ways of telling who belongs to the group and who does not, and if a person learns early, deeply, and usually irrevocably to what group he belongs. If it is easy to resign from the group, it is not truly an ethnic group.³

Donc: est ethnique le groupe qui se considère tel. Cette définition, insiste Hughes, a d'importantes conséquences méthodologiques. Il s'agit d'identifier les situations qui créent, en quelque sorte, l'ethnicité, les situations de contact qui font ressortir les contours des identités collectives. Pour Hughes, l'exemple privilégié c'est l'industrialisation.

Voilà tout l'intérêt du contexte canadien-français pour Hughes à la fin des années trente. Il étudiera les rapports entre deux groupes ethniques au moment où une culture traditionnelle et stable subit l'invasion de l'industrialisation. *French Canada in Transition* est l'étude minutieuse de la position relative de deux groupes (Canadiens-français et Anglais) dans leur rapport aux structures économiques et industrielles de la petite ville; aux données brutes (salaires, statut) s'ajoute en tout temps une analyse des attitudes des individus face à ces inégalités. L'étude est définie comme un cas classique du phénomène que Hughes identifie comme général: les changements technologiques sont introduits dans des sociétés traditionnelles par des gens de culture étrangère. L'étude de l'ethnicité est ainsi étroitement liée aux transformations économiques et sociales, et aux conflits de statut social qui en résultent.

La sociologie naissante et le roman au Québec

Dans le contexte de l'état embryonnaire des études de sciences sociales au Québec, le caractère dynamique et progressiste du travail de Hughes est frappant. Il choisit d'étudier non pas la société traditionnelle, comme l'a fait son collègue Horace Miner dans *St-Denis, A French-Canadian Parish* en 1938, ou Léon Gérin avant lui, mais bien la ville industrielle de Cantonville (Drummondville), nouveau centre de l'industrie du textile. Alors que Miner décrit les rites et les croyances d'une société cohérente et homogène, au moment même où cette intégrité est de plus en plus menacée, Hughes explore une situation dramatique de changement. Alors que Miner chante dans une tonalité épique et *in illo tempore* les vertus anonymes de la grande masse unanime des *habitants* (ne donnant la parole aux individus que pour mieux souligner à quel point n'importe qui aurait pu produire le même discours) Hughes propose un texte beaucoup plus proche du roman psychologique. La prose vigoureuse de Hughes, les nombreuses images, la tension vers l'individuation et la psychologisation, font de *French Canada in Transition* (auquel Hughes aurait préféré le titre plus romanesque de *Jean-Baptiste Comes to Town*) un puissant rival aux romans québécois qui lui sont contemporains: *Deux Solitudes* de Hugh MacLennan, et *Bonheur d'occasion* de Gabrielle Roy, par exemple, qui paraissent tous deux deux ans après la publication du livre de Hughes, soit en 1945.

Désireux de jeter les bases d'une nouvelle discipline, la sociologie, Hughes est conscient en effet d'entrer en concurrence avec l'autre grand discours de la réalité sociologique au Québec, le roman. «J'estime que les

chercheurs sociaux ne devraient pas, en ce domaine, se laisser devancer par les romanciers, bien qu'ils auront toujours besoin de l'apport des romanciers pour en arriver à saisir ce qu'est l'homme et ce qu'est la société». ⁴ Mais Hughes empiète toutefois quelque peu sur leur terrain. La prose énergique de Hughes relève de la tradition journalistique de l'école de Chicago: toutefois «the hard-boiled, documentary thrust» de cette écriture n'empêche pas une recherche stylistique poussée. Ainsi Hughes parlera de la population canadienne-française qui se répand comme «une plante prolifique», qui s'engorge comme «l'eau retenue par un barrage dont la passe-déversoir laisse écouler le trop-plein». (Je cite ici les premières pages de l'excellente traduction de Jean-Charles Falardeau). Sa longue description de la ville de Cantonville est remarquable pour sa précision visuelle en même temps que l'intégration de la perspective de l'observateur. La perspective de Hughes n'est jamais olympienne, comme celle de Miner. Hughes situe toujours l'observateur par rapport à la scène («Si le visiteur arrive par la route nationale...») et conclut: «Si nous avons trop joué la carte du contraste entre le passé et le présent de notre ville, c'est seulement pour attirer l'attention du lecteur sur le problème fondamental que nous nous proposons d'examiner: l'adaptation des Canadiens française d'origine et de traditions rurales à une vie urbaine et industrielle dominée par des gens de langue anglaise et par des influences américaines». ⁵ La présence du narrateur est souvent explicite, comme dans les notes infrapaginales qui racontent des anecdotes parfois savoureuses et révélatrices.

Romanesque, surtout, est le souci de Hughes de donner une motivation psychologique aux personnages. Il faut expliquer, sinon justifier, le comportement des individus. En parlant dans *Rencontre de deux mondes* de la tradition canadienne-française de laisser la ferme familiale à un seul fils, il note que:

Parmi les romanciers canadiens, seul Ringuet, l'auteur de *Trente arpents* laisse entendre que le père, qui doit choisir parmi ses enfants, éprouve un sentiment aigu de culpabilité envers ceux qui n'héritent pas et les traite avec un air de demander pardon... Des études plus poussées que celles qui ont été faites jusqu'à présent seraient nécessaire pour discerner ce qui se cache d'angoisse derrière ces démarches dramatiques. ⁶

Plus tard, dans un discours aux collègues de l'Université Laval, il propose un projet de recherche:

qui consisterait à recueillir des récits autobiographiques de jeunes Canadiens-français et à tâcher de retracer ce que sont leurs conflits intimes et leurs inquiétudes; leurs rêves et leurs cauchemars; l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes, de leurs aînés et aussi des gens de langue anglaise qu'il leur est arrivé de rencontrer.⁷

Hughes est fasciné par ce qu'il perçoit être le *choix* de certains Canadiens-français de résister à la mobilité sociale, de refuser les études qui pourraient les mener aux postes de direction, de résister à l'itinérance qui est le lot du manager anglo-américain. Ces drames individuels Hughes les considérera comme des cas exceptionnels, à étudier sous la rubrique de «l'homme marginal», concept qu'il reprend de Robert Parks, son maître. L'homme marginal est celui qui, pris *entre* les cultures, doit choisir entre les valeurs du groupe ethnique auquel il appartient et la mobilité sociale. (Le masculin est malheureusement voulu ici, Hughes ne se préoccupant guère des femmes). Ce conflit Hughes l'appelle «status conflict». Pour avancer dans l'échelle sociale il faut souvent sacrifier les valeurs du groupe. Toutefois, et c'est ici que la notion de «l'homme marginal» présente un intérêt particulier, ces conflits peuvent donner lieu à ce que Hughes appelle «status protest». Devant l'absence d'une catégorie sociale désiré (le juge noir, le médecin femme), l'individu n'est-il pas amené à protester? («To rise in the industrial order they would perhaps have to become less French than they are»⁸.) «Might there not be, in the most settled society, persons who are in protest against the roles assigned them; persons, even, who want to play some role for which there is no precedent or defined place in their culture?»⁹ C'est ici que Hughes parle pour la première et peut-être la seule fois des femmes. Les femmes, comme les membres de races ou ethnies, peuvent provoquer le changement social en effectuant leur «status protest». Ces revendications, Hughes les propose seulement sur le plan individuel. Dans le cas des Canadiens-français, par exemple, il note que les difficultés de statut vécues par le groupe dans son ensemble semblent donner lieu à des mécanismes d'accommodement (collectifs) plutôt qu'à des mouvements de révolte (individuels).

Son livre paraissant en pleine guerre, Hughes trouve important de soulever la question de l'antisémitisme des Canadiens-français. Il s'efforcera d'expliquer ce qu'il perçoit comme des mécanismes d'insécurité chez les Canadiens-français:

Aucun problème posé par le comportement humain n'excite plus la curiosité que celui de découvrir pourquoi les gens, lorsqu'ils éprouvent l'angoisse de l'incertitude et se sentent frustrés, jettent le blâme sur un bouc émissaire plutôt que sur un autre...¹⁰

C'est l'Anglais, suggère Hughes, qui mérite davantage l'hostilité des Canadiens-français que les Juifs, étant en effet responsable de l'industrialisation et de la fin d'un «mode de vie qui, dans le passé a procuré aux Canadiens-français un confort et une satisfaction profondes»¹¹. (Il faut dire que la discussion de Hughes écarte ainsi toute analyse comparatiste de l'anti-sémitisme anglo-canadien, fondé, d'après cette logique, sur de toutes autres craintes). Quand il est question des pratiques discriminatoires des employeurs anglais envers les travailleurs francophones, Hughes «expliquera» de la même manière le fait que les employeurs ne sont pas nécessairement tout à fait conscients du caractère discriminatoire de leurs gestes. Cette psychologisation des comportements témoigne de l'optique en fin de compte humaniste de Hughes qui semble suggérer que devant l'*inévitabilité* des conflits entre groupes il suffit de prendre conscience des motivations de l'autre pour éviter le pire.

Le roman et la représentation de l'espace culturel

Là où Hughes rejoint la problématique du roman canadien-français des années quarante, c'est avant tout dans la question de la délimitation de l'espace social. Dans les deux cas, le choix du lieu d'étude, de l'espace social, est déterminant. Pour Hughes, le choix de Cantonville, nouvelle ville industrielle où deux groupes se confrontent sur un terrain neutre qui n'appartient historiquement ni à l'un ni à l'autre, est déterminant pour les résultats de son enquête. C'est ce qui lui permet de traiter les deux groupes ethniques de façon symétrique et de définir Cantonville comme un espace partagé entre deux groupes exilés. Les Canadiens-français constituent le surplus de la population agricole qui, par leur déplacement vers les villes, permet à la vie traditionnelle de se maintenir; les Anglais font partie de cette classe itinérante de gérants industriels parachutés dans des lieux chaque fois nouveaux. Les nombreuses images spatiales montrent à quel point les configurations de l'espace sont essentielles dans la pensée écologiste de Hughes.

Pour le roman aussi, et pour le roman québécois particulièrement, la délimitation spatiale des repères culturels est essentielle. Certains romans du début des années quarante sont remarquables justement pour l'indétermination

de l'espace social dans lequel ils se déroulent. Dans plusieurs romans dont *Brentwick* d'Ernest Pallascio-Morin (1940) ou *Ils posséderont la terre* de Robert Charbonneau (1941) les lieux sont imprécis (qu'il s'agisse d'un manoir sur le bord du fleuve ou d'une petite ville de province) et les bourgeoisies anglophone et francophone semblent se confondre en une. Les personnages ont parfois prénoms anglais, parfois français, mais tous s'expriment dans un français identique et non-marqué. La division sociale apparaît nettement dans d'autres romans dont *Abus de confiance* de France Simon (1940) et *Les beaux jours viendront* d'Henri de Beaupray (1942), mais au prix d'une stéréotypie totale des personnages. La difficulté de représenter les classes sociales trouve écho dans la difficulté de faire advenir dans le roman l'hétérogénéité de l'espace urbain. Alors que la sociologie québécoise est aux prises avec le dilemme de la ligne de fraction qui sépare la réalité socio-économique (américaine) du Québec des valeurs (traditionnelles, rurales) qui semblent s'y perpétuer, le roman se débat avec la difficulté de représenter l'espace urbain. Même les romans définis comme textes urbains se déroulent plutôt dans des villages transportés dans les villes: c'est le cas d'*Au pied de la pente douce* (1944) de Lemelin, tout comme le cas de grandes parties de *Bonheur d'occasion* (1945) de Gabrielle Roy, où Saint-Henri constitue un petit village blotti à l'ombre de la hauteine Westmount.

La critique québécoise, alors comme d'aujourd'hui, accorde une immense importance à la rupture que constitue l'apparition du roman urbain, donnant à cet espace valeur d'émancipation. «L'espace urbain est vraiment l'objectif à atteindre pour l'imagination québécoise.»¹² Penser l'hétérogénéité de la ville c'est pouvoir inaugurer la modernité québécoise. Dans ce sens, les frontières de l'espace romanesque ont, tout comme celles du texte ethnologique, une fonction heuristique et symbolique. La valeur de l'urbanité du roman réside surtout dans le fait qu'enfin la représentation romanesque aurait été adéquate à la réalité sociale. Fini le terrible décalage qui a bloqué l'accès à la représentation de la réalité urbaine des Canadiens-français, réalité constituée dès les années vingt. Il y a sans doute quelque chose du même phénomène dans la représentation tardive des groupes immigrants et minoritaires québécois à la fois dans la sociologie québécoise -- et plus tard dans le roman québécois -- dans les années quatre-vingt. Cette redéfinition des frontières culturelles du Québec, actuellement en cours, a des conséquences épistémologiques considérables. Encore faut-il se demander pourquoi le roman est arrivé si tard à penser l'hétérogénéité sociale de Montréal.

Ethnicité et race: une même problématique?

Longtemps après avoir quitté le Canada, Hughes continue d'évoquer le Canada français dans ses écrits sur l'ethnicité et la race. Dans une communication présentée en 1963 devant l'American Sociological Association et intitulée «Race Relations and the Sociological Imagination», Hughes évoque la similarité (malgré les grandes différences qu'il prend soin de noter au préalable) entre les Noirs et les Canadiens-français. «The two minorities are alike in that they have gone from a rural condition to an urban and see themselves as thereby put into a position of increased disadvantage ... they are calling into question «past bargains».¹³ Tous deux ont fait preuve d'une volonté politique accrue à peu près au même moment. Mais tandis que les Noirs veulent disparaître comme groupe, les Canadiens-français veulent avancer en tant que groupe. Traiter la question de la race et de l'ethnicité ensemble signifie pour Hughes que la question de la race n'est pas un cas spécial du domaine sociologique mais partie intégrante de son regard. Cela montre aussi la conviction de Hughes selon laquelle certaines différences ethniques sont permanentes et non pas appelées à se résorber dans le «cycle assimilationniste» défini par ses prédécesseurs à l'école de Chicago. Hughes était en fait le premier de ce groupe à refuser de croire que les divergences culturelles en Amérique du nord étaient nécessairement temporaires. (C'est son expérience au Canada français qui lui aurait donné cette conviction, avoue-t-il). Il distingue ainsi entre groupes immigrants et «membres fondateurs», groupes conscients de leur antériorité historique. Ainsi toutes les différences culturelles n'ont pas statut égal. Toutefois, en n'accordant aucun privilège épistémologique à la question de la race, en évitant de parler de la spécificité du racisme comme dynamique d'oppression, le travail de Hughes est, en fin de compte, dépolitisant. Il ne tient pas compte de rapports spécifiques de pouvoir.

C'est sans doute pour cela que l'ethnicité n'aura pas très bonne presse dans la sociologie québécoise à partir des années soixante. On refuse le modèle relationnel et comparatiste qu'elle impose et surtout le niveau d'explication culturaliste qu'elle suggère. Dans le débat opposant l'ethnicité à classe comme facteur explicatif et déterminant des inégalités sociales, c'est définitivement la notion de classe qui sort gagnante.

Se représenter la collectivité en termes ethniques ou en termes de classes, n'est-ce point une des questions, un des problèmes les plus décisifs qui tourmentent l'Occident depuis des siècles et qui ont

gagné maintenant les pays en voie de développement?... Du statut que l'on donnera à la bourgeoisie nationale dans les nouvelles idéologies dépendront les prochaines redéfinitions de la société globale.¹⁴

On peut dire que le travail de Hughes sera toutefois prolongé du côté de l'étude des idéologies chez Dumont, par exemple. C'est en effet la notion de société globale qui prendra la relève de l'ethnicité comme outil conceptuel. Du même coup, cependant, les frontières de l'espace culturel québécois se rétrécissent. Cette remarque au sujet du roman par Jean-Charles Falardeau, disciple d'ailleurs de Hughes, s'appliquera aussi à l'écriture sociologique:

Dans nos romans, la société est nettement définie et il est encore possible d'en faire le tour. Cette société est, de plus d'une façon, insulaire. Elle connaît ses frontières. J'en prends comme preuve le fait que notre littérature ne fait mention d'aucun des univers sociaux d'une autre langue et d'une culture qui non seulement nous entourent mais sont mêlés à nous.¹⁵

Pensons également à la remarque de Jean Lesage, cité par Richard Handler, au sujet des néo-Canadiens: «Ils ne sont pas à proprement parler outre-frontière, mais ne sont pas non plus à l'intérieur des frontières culturelles canadiennes-françaises».¹⁶ À partir des années 1980, l'espace culturel québécois se fragmente de nouveau, donnant lieu à une nouvelle exploration de l'ethnicité, cette fois-ci dans un paradigme où la majorité échappe au statut de l'ethnicité.

Faisons le bilan Hughes. Reconnaissons le cadre dynamique qu'il a donné à l'étude de la société québécoise, l'accent qu'il a mis sur l'analyse des institutions et des structures économiques et sur les processus de changement social. En fait il a mis en place les fondements d'une analyse marxiste, si l'on fait abstraction du caractère volontariste de son univers, l'importance de la mobilité sociale et son attitude peu critique à l'égard des forces économiques en présence et surtout la fausse symétrie qu'il établit entre Français et Anglais. Pour ce qui est plus précisément de l'ethnicité, on peut appliquer à Hughes une double critique, mais c'est une critique que l'on peut faire également à bien des analystes contemporains. C'est d'abord de penser l'ethnicité comme un univers totalisant de comportements et de croyances, et de penser l'ethnicité en dehors d'une réflexion sur la culture.

Dans les années quarante et cinquante, au moment où Hughes écrivait, l'idée que les «hommes marginaux» constituaient des cas exceptionnels, qualitativement différents de la cohésion identitaire vécue par leurs pairs, avait sans doute un fondement réel. Aujourd'hui, ce fondement est bien plus ténu. L'hétérogénéité du monde post-colonial tient non seulement des migrations et des bouleversements socio-démographiques mais aussi de l'éclatement identitaire qui accompagne inévitablement la pluralité des références culturelles, la globalisation des communications, et j'en passe. Devant l'émiettement des identités fondées sur la nation, l'identité culturelle n'est plus uniquement le problème des individus mais également des collectivités. L'identitaire relève à la fois de la *performance*, la réactualisation des traces et fragments du passé, comme le dit James Clifford; mais aussi du *performatif*, dans le sens d'Austin, où l'acte social instaure sa propre réalité, mais seulement dans un contexte qui l'autorise.

Il faut donc penser ethnicité et culture ensemble. Pour Hughes, ethnicité et culture ne relèvent pas du même schéma d'analyse. Il dira «l'habitant peut passer de la ferme au Quartier latin à Paris sans contact avec des gens ethniquement ou linguistiquement étrangers»,¹⁷ tout comme il constate que malgré leur diversité culturelle les Anglais constituent un seul groupe ethnique.

Il faut pourtant penser ethnicité et culture ensemble. La culture, nous le savons, n'est pas une donnée mais un processus toujours en voie de définition, une pluralité de discours et de représentations qui se font concurrence. Alors que la culture fait problème pour nous, l'ethnicité ne doit pas confirmer l'identitaire des autres dans un espace clos de traits et d'attitudes. Pour que l'ethnicité soit un concept opératoire, et qui dépasse une simple question d'origines, il faut lui donner la densité et le caractère problématique de la culture. Nous serons peut-être là, en effet, tous des ethniques.

Références

CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. London and Cambridge, Harvard University Press, 1988.

DUMONT, Fernand (1962), «L'étude systématique de la société globale canadienne-française», dans *La société canadienne-française*, dir. Marcel Rioux, Montréal, Hurtubise HMH, 1974.

- FALARDEAU, Jean-Charles. *Notre société et son roman*. Montréal, HMH, 1967.
- HANDLER, Richard. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. London and Madison, University of Wisconsin Press, 1988.
- HUGHES, Everett C. *French Canada in Transition*. Chicago, University of Chicago Press, 1943.
- _____. *La rencontre de deux mondes*. Traduction de Jean-Charles Falardeau. Montréal, Parizeau, 1945.
- _____. «The Study of Ethnic Relations», *Dalhousie Review*, XXVII, 1948, 477-482.
- _____. *Where Peoples Meet*. Glencoe, Illinois, Academic Books, 1952.
- _____. «Regards sur le Québec» dans *Essais sur le Québec contemporain*, sous la dir. de J.-Ch. Falardeau, Presses de l'Université Laval, 1953.
- _____. «Race Relations and the Sociological Imagination» in *The Sociological Eye. Collected Essays* by E.C. Hughes, 1963.
- MINER, Horace. *St. Denis. A French-Canadian Parish*. Chicago, University of Chicago Press, 1939.
- PARSONS, Stow. *Ethnic Studies at Chicago 1905-1945*, Urbana, University of Illinois Press, 1987.

Notes

1. Stows, 1987.
2. *New York Times*, 4 mai 1991.
3. Hughes, 1952, p. 13.
4. Hughes, 1953, p. 225.
5. *Ibid.*, p. 77.
6. Hughes, 1945, p. 32.
7. Hughes, 1953, p. 224.
8. Hughes, 1943, p. 171.

9. Hughes, 1952.
10. Hughes, 1945, p. 312.
11. Ibid., p. 313.
12. *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, vol. iii, p. xxii.
13. Ibid., p. 484.
14. Dumont, 1962.
15. Falardeau, 1964, p. 100.
16. Handler, 1988, p. 123.
17. Hughes, 1943, p. 171.

Témoignage

La signification interculturelle de l'américité

Georges Emery Sioui

Je remercie le Congrès de l'Acfas pour me donner cette chance d'exposer et de partager les idées incluses dans le titre de mon exposé d'aujourd'hui. Je remercie tout spécialement Madame Nadia Khouri, qui non seulement a désiré et permis que je sois ici, avec mon épouse Barbara et mon fils Miguel, mais nous a fraternellement procuré le bénéfice de l'extrême cordialité qu'elle possède.

Les idées dont je viens vous parler, bien que familières à ceux qui connaissent la tradition de mon peuple, me paraissent presque trop étranges pour être exposées dans le cadre d'un colloque si officiellement scientifique. Pourtant, mon sens d'une responsabilité que nous avons tous d'apporter ce que nous pouvons, individuellement, pour tâcher d'augmenter nos chances collectives de bonheur et de paix, grâce à une meilleure communication, fait que je désire tout mettre en œuvre en moi-même pour vous révéler dans leur simplicité ces principes essentiels de la pensée amérindienne.

Les anciens de nos sociétés amérindiennes ont enseigné que la vie est un grand Cercle de Relations entre les êtres de toutes les espèces, matérielles et immatérielles, un Cercle éternel mû par la volonté d'un Grand Pouvoir, infiniment sage et bon, puisque la Vie triomphe toujours.

Le grand Cercle comprend toujours quatre éléments: quatre directions, quatre saisons, quatre âges de la vie, quatre familles de peuples, les Blancs, les Noirs, les Jaunes et les Rouges, mais tous unis dans le Cercle et censés ne faire qu'une grande Famille humaine.

Nos ancêtres amérindiens ont aussi enseigné que l'être humain, pour comprendre et réussir sa vie, devait être amené à «voir», de façon individuelle et sacrée, la réalité du Cercle. Voilà pourquoi le jeune homme et, si elle le veut, la jeune fille, doit s'isoler, jeûner, se mettre à l'épreuve de quelque façon, afin de recevoir une *vision*, c'est-à-dire tâcher de comprendre le sens profond et sacré de sa vie personnelle à l'intérieur de la Vie, la Création. Une telle vision

est censée faire accéder la jeune personne à un nouvel ordre de conscience en lui révélant l'Unité de la Vie et donc, la Parenté de tous les êtres qui la constituent.

Cette philosophie amérindienne vient essentiellement de la notion que le Pouvoir de la Création s'exprime de façon unique et irréproductible dans chaque être, humain ou non-humain. Jamais il n'y eut et jamais il n'y aura deux êtres avec la même vision de la Vie et de la réalité. Et pourtant, toutes les visions sont des découvertes de l'*unité* de la Vie et de la *parenté* qui unit toutes les formes de vie. De ceci vient l'idée, si propre aux Amérindiens, de l'unicité de l'individu, qui le consacre dans une essentielle et inviolable liberté. Voilà le trait idéologique le plus essentiel à l'Amérique: *le respect de la vision de l'autre*, qui est, au-delà de son existence physique et charnelle, l'expression de la volonté d'un monde supérieur «habité» de forces surnaturelles, ou d'«esprits». L'*américité* est cette vision, acquise au contact des peuples aboriginaux de l'Amérique, du grand Cercle sacré des Relations de Parenté reliant **tous** les êtres. L'américité est l'enseignement de nos ancêtres amérindiens, intégré peu à peu par les nouveaux enfants de l'Amérique. L'américité est plus qu'une religion rappelant momentanément l'existence du Cercle et le comportement humain qui devrait s'y rattacher: elle est un autre type de conscience, une vision de tous les instants, une religion circulaire, plutôt que linéaire.

Typiquement, les Amérindiens de tradition n'ont pas de difficulté à se représenter un monde exempt des concepts de nation et de religion. Voire plus, ces deux créations de la pensée linéaire lui paraissent être les deux principaux obstacles à l'élaboration d'un monde vraiment fait pour l'humain, où l'existence et la survie des êtres non-humains, et donc, celle de l'homme, ne seraient pas si absurdement compromises comme elles le sont dans le présent règne de la pensée linéaire.

Plutôt qu'en nations, le penseur circulaire vit en sociétés, à la fois indépendantes et complémentaires les unes des autres. Dans un monde circulaire, l'homme n'est pas seul à avoir des droits: la «démocratie» s'étend aux autres peuples non-humains. Les arbres, les plantes, les animaux, les pierres, la terre, l'eau, les esprits, ont aussi des droits, puisqu'ils, elles, contribuent au maintien de la Vie dans son ensemble.

Le Temps lui-même est de nature circulaire. Rien n'est réellement passé ou futur; plutôt, tout appartient à un présent éternel. Les êtres, y compris les humains, naissent, vivent, meurent, puis reviennent. Un grand homme, une grande femme quitte la société: on les «relève» en de nouveaux individus et le monde, la société, sont ainsi rétablis dans leur intégrité, dans leur immortalité.

On comprend ainsi le peu d'intérêt pour les généalogies et pour l'histoire dans les sociétés du Cercle, où l'on n'admet pas l'importance du « temps qui passe ».

Les guerres que connaissaient les sociétés du Cercle ne visaient pas à conquérir, exproprier, anéantir ou « convertir »; elles étaient relativement de faible conséquence, consistant en des expéditions de vengeance ou de capture d'individus qui étaient soit exécutés rituellement, de façon à assouvir le besoin de vengeance de certaines familles, ou encore, qui étaient adoptés pour remplacer, physiquement et socialement, quelqu'un de disparu pour le groupe. L'adoption, non seulement sous cette forme, mais sous une infinité d'autres, est une pratique sociale extrêmement courante chez toutes les sociétés amérindiennes traditionnelles. La provenance ethnique ou raciale des gens à adopter n'importe pas, puisqu'il y a unité idéologique dans de la reconnaissance partagée du Cercle. Il n'y a donc pas de notion de pureté ethnique; l'humanité doit logiquement et nécessairement devenir une, puisque la pensée humaine est circulaire.

Les sources écrites de l'histoire blanche des Amérindiens parlent abondamment de la spontanéité des sociétés amérindiennes à reconnaître non seulement leurs congénères, mais aussi les Blancs, en dépit de toute leur apparente différence, comme des parents dans le grand Cercle. Ces premiers Euroaméricains furent toujours étonnés, voire édifiés par l'hospitalité et la générosité de leurs hôtes amérindiens. L'idée de familles de peuples (ou de nations, pour employer un terme moderne) réunis autour d'idéaux d'échanges et de paix était déjà implantée en Amérique depuis des siècles, même des millénaires, au moment où arrivèrent ici les Blancs, habitués quant à eux depuis aussi longtemps à l'intolérance, à l'exploitation de l'homme par l'homme et donc, à la misère sociale de majorités.

L'archéologie est aujourd'hui assez avancée pour permettre aux spécialistes de reconstituer souvent en détails, la vie et les idées sociales des anciens Amérindiens. Un exemple pourrait être celui des Wendats, mieux connus sous le nom dérogatoire de Hurons. On sait présentement, grâce à une science archéologique appuyée sur une rare somme de témoignages ethnographiques, que ce peuple fut formé dès le début des années 1400 par l'union en confédération d'un important nombre de petites sociétés. Cette confédération de peuples agricoles et matricentristes colonisa alors un pays -- le Wendaké, ou la Huronie ontarienne -- situé à la limite des terres des chasseurs du Nord, qui devint le centre commercial, économique et politique d'une vaste région du nord-est de l'Amérique du Nord, habitée par une grande quantité de peuples dont, nous disent les sources, une cinquantaine utilisait la

langue wendat comme langue du commerce et de la diplomatie, à l'époque du contact de cette région avec les Blancs, vers les années 1610. Les Français reconnurent le génie commercial et politique des Wendats, ainsi que de leurs partenaires, et furent forcés de s'intégrer aux coutumes et aux usages établis et intégrés par tous ces peuples depuis déjà de nombreux siècles et basés sur une universelle et intégrale pensée circulaire.

On peut avec intérêt citer le cas d'un Français qui, un siècle plus tôt, pensa pouvoir mépriser impunément l'ordre établi par les Wendat-Iroquois du Saint-Laurent, du cours d'action que lui dicta sa tradition linéaire et du prix que lui-même et son pays durent en payer. Jacques Cartier arriva en 1535 jusqu'à Stadaconé, site de l'actuelle ville de Québec, avec l'idée, inspirée de Pizarro, Cortez et tant d'autres, de se servir des autochtones pour se faire montrer la route des Indes et des richesses et en même temps, renverser et détruire l'ordre existant dans le pays qu'il venait «découvrir».

Ses observateurs, les Stadaconiens, voyant bien que ces gens, venus ici si loin sans femmes ni enfants, n'avaient que l'idée de dominer et s'accaparer, pensèrent qu'un premier geste envers eux devait être d'offrir au Capitaine Cartier une de leurs jeunes femmes, une femme de statut très spécial par référence à leur mode social matrilineaire.

Ne pouvant se rendre à l'idée de gens païens, la femme fut refilée par Cartier à ses hommes qui, nous dit le récit de Cartier, la «battirent», puis la renvoyèrent à ses gens. Cartier, tout au long de ce voyage continua à bafouer les Stadaconiens en se comportant en maître du pays et en faisant fi des conseils et des avertissements des autochtones. Lorsqu'il repartit en mai 1536, après avoir perdu vingt-cinq hommes qui périrent de froid et de maladie à cause de l'ambition de leur capitaine, Cartier enleva criminellement le premier Chef et plusieurs autres Principaux de Stadaconé. Une seule femme survécut plus de deux ans à cet enlèvement, en France, rapportent les sources historiques.

Ces gestes de Cartier, consistants avec sa civilisation linéaire, eurent comme résultat l'obstruction subséquente faite par les Stadaconiens à tout plan d'établissement français sur leur territoire et donc, l'annulation probable des meilleures chances d'une implantation vraiment forte de la France en Amérique du Nord.

Nous voyons donc par cet exemple, et par une infinité d'autres qu'on pourrait citer, que le partage, l'égalité, et l'acceptation des différences, naturels aux sociétés à pensée circulaire, ne sont pas compatibles avec la pensée linéaire.

Les Iroquois sont une autre société de peuples que l'histoire s'est appliquée à dépeindre de façon amoindrissante et négative, mais dont toute la

carrière historique à été marquée par l'effort de communiquer aux immigrants européens sa conception d'une grande confédération de tous les peuples réunis sous le Grand Arbre de la Paix, dont les racines couvrent les quatre directions et unis par leur foi en la capacité commune à tous les humains de raisonner universellement vers des pensées et des actes produisant la sécurité, le respect de tous les êtres et donc, la Paix.

En conclusion de mon exposé, je dirai, à ma façon, ce que peu de gens n'ont pas senti, dit, pensé, écrit ou exprimé artistiquement, que l'humanité n'a pas d'autre choix que celui de revenir au Cercle. Car soit que l'on reconnaisse individuellement et socialement la dignité de **toute** forme de vie et le droit de toute culture à la vie, ou soit qu'on se propose, consciemment ou non, de détruire **toute** vie, y compris la sienne. Je veux, quant à moi, américiser l'individu moderne.

The first part of the book is devoted to a general survey of the history of the subject, and to a discussion of the various methods which have been employed in its study. The second part is devoted to a detailed examination of the various theories which have been advanced to explain the phenomena which are observed in the study of the subject. The third part is devoted to a discussion of the various applications of the subject to the various branches of science and to the various arts.

The first part of the book is devoted to a general survey of the history of the subject, and to a discussion of the various methods which have been employed in its study. The second part is devoted to a detailed examination of the various theories which have been advanced to explain the phenomena which are observed in the study of the subject. The third part is devoted to a discussion of the various applications of the subject to the various branches of science and to the various arts.

The first part of the book is devoted to a general survey of the history of the subject, and to a discussion of the various methods which have been employed in its study. The second part is devoted to a detailed examination of the various theories which have been advanced to explain the phenomena which are observed in the study of the subject. The third part is devoted to a discussion of the various applications of the subject to the various branches of science and to the various arts.

The first part of the book is devoted to a general survey of the history of the subject, and to a discussion of the various methods which have been employed in its study. The second part is devoted to a detailed examination of the various theories which have been advanced to explain the phenomena which are observed in the study of the subject. The third part is devoted to a discussion of the various applications of the subject to the various branches of science and to the various arts.

The first part of the book is devoted to a general survey of the history of the subject, and to a discussion of the various methods which have been employed in its study. The second part is devoted to a detailed examination of the various theories which have been advanced to explain the phenomena which are observed in the study of the subject. The third part is devoted to a discussion of the various applications of the subject to the various branches of science and to the various arts.

The first part of the book is devoted to a general survey of the history of the subject, and to a discussion of the various methods which have been employed in its study. The second part is devoted to a detailed examination of the various theories which have been advanced to explain the phenomena which are observed in the study of the subject. The third part is devoted to a discussion of the various applications of the subject to the various branches of science and to the various arts.

Terre québécoise,
première nation et nation première:
notes sur le discours québécois francophone
au cours de l'été 1990

Sylvie Vincent
Centre de recherche et d'analyse
en sciences humaines, Montréal

Si l'on est à l'écoute des Autochtones du Québec, et plus particulièrement des Algonquiens du nord de la Province (Cris, Naskapis, Montagnais, Atikamekw, Algonquins), on peut entendre un discours qui fait état de la façon dont ils conçoivent cette triade constituée par le territoire du Québec, les Québécois d'origine européenne et eux-mêmes. Très vite on s'aperçoit qu'il existe un malentendu fondamental entre Autochtones et non-Autochtones en ce qui concerne l'identité de ceux qui ont la charge de ce territoire, la façon d'y vivre et d'en vivre, son partage éventuel.

Lorsqu'eurent lieu les événements de l'été 1990, ce que l'on a appelé la «Crise d'Oka» ou la «Crise autochtone» et que j'appellerai plutôt la «Crise québécoise»¹ on a vu se déployer un discours québécois francophone sur cette même triade (territoire du Québec, Autochtones et Québécois de souche européenne). Il m'apparaît important d'étudier ce discours, de voir en quoi il rejoint celui des Autochtones ou s'y oppose, d'explorer les justifications qu'il se donne et surtout de tenter d'en comprendre l'importance dans l'imaginaire québécois. Les quelques pistes de réflexion soumises ici devraient pouvoir montrer l'intérêt que comporterait une analyse fouillée de ce discours.

Donc, Oka, été 1990. Nul n'est besoin de rappeler l'état d'effervescence dans lequel le Québec s'est trouvé plongé, ni cette émotion intense qui l'a parcouru comme une traînée de poudre et qui s'est exprimée, non seulement dans les manifestations de rue, mais aussi dans les lignes ouvertes des stations radiophoniques et dans les lettres aux journaux. Il m'avait paru alors que ces dernières fournissaient une fenêtre sur le discours québécois à l'égard des Autochtones, discours qui évolue sans cesse et qui, à prime abord, me semblait

se ramifier. Pour tenter de le cerner, je me suis basée sur le dossier de presse du Secrétariat aux affaires autochtones qui compile, en ce qui concerne les journaux francophones, *La Presse*, *Le Devoir*, *Le Soleil*, *Le Journal de Québec*, *Le Journal de Montréal*, *Le Droit* et de très nombreux hebdomadaires régionaux (*L'Echo du St-Laurent*, *Le Joliette Journal*, *La Gazette de Maniwaki*, *L'Echo du Nord*, etc.).

La collection consultée est celle qui a été déposée au centre de documentation de la Société Recherches amérindiennes au Québec. Elle couvre les mois de juillet et d'août 1990. Cependant, je ne la dirais complète qu'aux 3/5ièmes. Une analyse approfondie devrait se baser sur l'ensemble de la collection et prendre en compte une période plus longue.

J'ai retenu les lettres qui parlaient de terre, de pays, de territoire et il m'est apparu rapidement que l'on pouvait les regrouper en quatre catégories dont je vais esquisser le contenu avant d'en examiner les interrelations et surtout d'en identifier la base.

Un premier groupe de lettres endosse et reproduit en bonne partie le discours des Autochtones eux-mêmes, tout en le simplifiant. Il fait ressortir surtout l'idée que les Amérindiens et les Inuit sont les premiers habitants de l'Amérique du Nord et que les Allochtones les ont dépossédés de leurs terres.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que les Amérindiens, chassés de leurs terres, bafoués et violés dans tous leurs droits, tentent, avec tout le pacifisme qui les caractérise, de faire valoir leur droit d'être, d'exister en tant que peuple à part entière, avec leurs langues, leurs cultures, etc. Un droit qui est on ne peut plus légitime, quand on pense que ce sont eux les premiers habitants de ce pays. (*Le Journal de Montréal*, 27 juillet 1990 : 14)

Un autre exemple:

Nous, visages pâles, sommes ici depuis 300 ans tout au plus. Leurs ancêtres ont arpenté ces terres depuis une dizaine de milliers de lunes. Nous nous sommes approprié les plus belles, les plus avantageuses en nous servant de lois et de systèmes qu'ils n'avaient même pas le loisir de contester. (*Le Devoir*, 23 juillet 1990: 9)

Les auteurs de ces lettres expliquent comment les Autochtones ont été trompés au nom du progrès, comment on a essayé de s'en débarrasser en les parquant dans des réserves, comment on a ignoré leurs revendications territoriales, comment on les a soumis à une loi qui leur était étrangère, comment on les a payés pour qu'ils ne sortent pas de leurs réserves... bref comment, individuellement et collectivement, ceux qui sont appelés les «Blancs» portent la responsabilité d'une injustice dont ils ont amplement profité. Et l'on se dit honteux d'être Québécois.

Les lettres d'un deuxième groupe expliquent que, même si les Amérindiens ont été les premiers habitants de ce continent, ils ont perdu tout titre éventuel sur le territoire à partir du moment où les nouveaux arrivants ont commencé à y exercer leur travail.

Il est vrai que les Indiens ont habité ce territoire mais c'est tout ce qu'ils ont fait. Qui l'a développé? Qui a construit ses routes et bâti ses villes? [...] Nos ancêtres et nous mêmes avons conquis ces territoires par nos vies et notre travail. (*La Presse*, 4 août 1990: B-3)

ou encore:

Avec leur sang, avec leurs scalps, avec les tortures qui leur furent infligées ainsi qu'à leurs femmes et à leurs enfants, avec leur labeur acharné à la sueur de leur front dans des conditions extrêmement difficiles, nos ancêtres ont aménagé cette terre que nous occupons aujourd'hui nous léguant des droits acquis. (*Le Journal de Montréal*, 15 août 1990: 14)

Certains auteurs de lettres ouvertes se demandent jusqu'où il faudrait remonter dans le temps pour trouver le premier occupant d'un territoire. Autant dire que «la terre toute entière appartient aux «bibittes» qui étaient là avant les hommes» écrit quelqu'un (*La Presse*, 4 août 1990: B-3). Le passé est le passé dit-on. De tout temps et partout dans le monde les peuples se sont envahis les uns les autres. «D'où vient l'idée de dire que l'un était là avant et que tout lui est dû?» (*Le Journal de Montréal*, 15 août 1990: 14). Nous sommes désolés, dit-on aux Autochtones, mais nous n'avons que faire de votre histoire. Nous ne sommes pas responsables, en 1990, du fait que c'était la loi du plus fort qui

primait au 16^{ème} siècle (*Le Journal de Montréal*, 6 août 1990: 14; *La Presse*, 11 août 1990: B-6).

Et puis, insiste-t-on, les Amérindiens et les Inuit n'occupent qu'une toute petite partie de l'Amérique. Ils étaient nomades et l'idée que l'on puisse développer un territoire ne les effleurait même pas (*Le Devoir*, 28 juin 1990: 12). Ce n'est pas le fait de planter sa tente quelque part qui rend quelqu'un propriétaire (*Le Journal de Montréal*, 21 août 1990: 14). La possession du territoire découle du travail que l'on y investit. Quelle qu'ait été la situation au 15^{ème} siècle il est donc clair que l'espace québécois, aujourd'hui, appartient aux descendants des Européens et non aux descendants des Amérindiens.

Le troisième groupe de lettres fait ressortir la très grande proximité des Autochtones et des Québécois francophones. De tout temps ceux-ci se sont mutuellement soutenus et ils sont à ce point mélangés qu'aujourd'hui les uns et les autres sont métissés.

Il y a aujourd'hui très peu de Québécois qui n'ont aucun Amérindien dans leur arbre généalogique et on a tous plus ou moins de sang sauvage dans les veines [...] Nous méritons tous un territoire propre où les Québécois seront tous égaux [...] (*Le Soleil*, 25 août 1990: A-14)

ou encore:

La question amérindienne est profondément enracinée dans notre histoire. Nous sommes fils et filles de Français et Françaises, mais aussi d'Amérindiens et Amérindiennes, et de plus en plus de femmes et d'hommes de toutes races. (*La Presse*, 21 juillet 1990: B-3)

Certains auteurs rappellent les commentaires des voyageurs des 18^{ème} et 19^{ème} siècles qui décrivaient les Canadiens français comme «un peuple de bois brûlés», métissé autant dans son sang que dans son mode de vie. La conséquence de ces prémisses est qu'Autochtones et Québécois de souche francophone ne forment qu'un seul et même peuple. En 1759 écrit quelqu'un, sur les plaines d'Abraham, «les Amérindiens du Québec étaient déjà des Québécois depuis longtemps» (*Le Soleil*, 25 août 1990: A-14). Ensemble, Amérindiens et Français défendaient le même territoire. Il est donc grand temps d'abolir les réserves, de faire de tous des citoyens ayant les mêmes droits et

payant les mêmes impôts, et l'on doit convier les Autochtones au grand conciliabule national (*Le Devoir*, 30 juillet 1990: 9). Car, outre leur sang et leur histoire, Québécois de souche française et Autochtones partagent une même lutte: celle de la souveraineté et du droit à la différence (*Le Devoir*, 30 juillet 1990: 9). On dira même que la souveraineté du Québec ne se fera pas sans les Amérindiens.

Le quatrième et dernier groupe de lettres transmet un discours qui, me semble-t-il, est plus récent. Il procède d'une certaine connaissance de l'histoire et des différences entre nations autochtones du Québec. Il est aussi plus régional. Il consiste à dire: les Autochtones qui vivent aujourd'hui dans la vallée du Saint-Laurent (Hurons et Iroquois surtout) sont arrivés dans cette région après que les Français s'y soient installés.

Le 23 juillet, M. Max Gros-Louis, de descendance huronne, a dit sur les ondes radiophoniques que ses ancêtres étaient ici avant les nôtres et que, par conséquent, il a des droits que les autres Québécois n'ont pas. Pour ma part, mon ancêtre est arrivé à Québec en 1649 et il a épousé une Québécoise, Anne Hayot, née en 1640.

Mais je ne suis pas le seul à me réclamer d'une telle ancienneté. Des milliers de Québécois peuvent en dire autant. Quant à M. Max Gros-Louis, il est fort probable que son ancêtre n'a pas immigré au Québec avant 1650.

En effet le peuple huron n'avait pas son territoire dans le Québec actuel mais en Ontario sur les bords du lac Huron [...]

Sur le territoire actuel du Québec, M. Gros-Louis n'a donc pas plus de droits que les autres Québécois. Ses ancêtres sont immigrants comme les nôtres. (*Le Soleil*, 6 août 1990: A-6)

Ou encore:

Selon moi, il ne faut pas voir des droits ancestraux là où il n'y en a pas. En effet, Akwesasne [...], Kanawake [...], et Kanesatake [...] sont peuplés par des descendants d'Agniers [...] qui ont quitté leurs terres ancestrales (aujourd'hui l'État de New York) pour suivre les Jésuites et plus tard les Sulpiciens. (*Le Journal de Montréal*, 19 août 1990: 23)

Ces Amérindiens, disent les lettres des lecteurs, ne possèdent d'autres droits que des droits de propriété sur les sols où ils se sont fixés. Si on leur a fait des promesses, il faut les tenir. Mais leurs désirs d'expansion territoriale ne sont fondés sur rien. Ils sont des invités en terre québécoise et bienvenus à ce titre, mais s'ils estiment que leurs ancêtres ont fait une erreur en s'installant au Québec, ils peuvent regagner leurs terres d'origine. Une version plus «généreuse» de ce discours dit en substance: «Ils veulent un pays? Alors pourquoi ne pas leur donner un vaste terrain vierge comme le parc de la Vérendrye? Ils pourront y faire ce qu'ils voudront, chacun sera chez soi et tout ira bien». (*Le Soleil*, 9 août 1990: A-10)

À ce discours régionaliste s'en ajoute un autre, continental, qui ne s'occupe pas tant de migrations restreintes comme celles des Hurons ou des Iroquois au 17^{ème} siècle, que du peuplement de l'Amérique. Pour ceux qui véhiculent ce discours, tous les Autochtones sont des immigrants ou, pour être plus clair, il n'y a pas d'Autochtones. Cette idée, notons le, apparaît davantage dans les écrits d'analystes politiques que dans les lettres aux journaux. Ainsi André Patry écrit dans *Le Devoir* du 16 octobre 1990:

À moins de croire que les Amérindiens descendent d'un couple primordial créé sur ce continent par quelque demiurge, on est contraint de constater qu'ils sont fils d'immigrants comme la plupart d'entre nous, parce que leurs lointains ancêtres sont venus d'ailleurs. (Patry 1990: B-2)

De la même façon dans *Maintenant ou jamais*, Pierre Bourgault, s'il parle de «premiers occupants», se garde d'employer le terme «autochtone» car, dit-il, «les Amérindiens ne sont pas plus autochtones que moi».

Au Québec, la réalité est la suivante: il y a, dans ce territoire, 58 000 Amérindiens et 6 800 000 «immigrants». Personne n'est là depuis 10 000 ans. Nous sommes tous là depuis 20, 40, 60 ou tout au plus 100 ans. Et ce ne sont pas nos ancêtres qui ont à vivre ensemble, mais nous, les vivants. (Bourgault 1990: 156)

Nous nous trouvons donc devant quatre énoncés. D'après le premier, que je dirai désormais «de l'occupation antérieure», puisque les Amérindiens ont été les premiers habitants de l'Amérique du Nord, l'espace québécois est leur et les autres Québécois n'ont pas de territoire. D'après le second, que je dirai «des

droits acquis», les Amérindiens étaient certes les premiers habitants du Québec, mais les autres Québécois y ont gagné des droits presque exclusifs en développant les ressources par leur travail. Le troisième énoncé, que je dirai «de l'autochtonie généralisée», soumet qu'Amérindiens et Québécois de souche française étant tous des autochtones doivent avoir les mêmes droits. Selon le quatrième, enfin, que je dirai «de l'universalité du statut d'immigrant», les Amérindiens comme les Québécois de souche française sont des immigrants, ce qui ne leur confère aucun droit particulier, surtout dans la vallée du Saint-Laurent où les Québécois de souche française ont été les premiers habitants.

Ces quatre branches du discours des Québécois francophones sur leur rapport aux Autochtones face à l'espace du Québec s'opposent et se rejoignent dans une sphère où se déploient également les discours autochtones. Ceux-ci sont aussi composés de divers énoncés dont il faudrait rendre compte en analysant tant les paroles des leaders politiques que celles des membres des différentes nations. En l'absence d'une telle analyse, je prendrai comme point de comparaison le discours montagnais² sur le territoire tel qu'il est dégagé dans une étude effectuée au début des années 1980 (Mailhot et Vincent 1980; voir aussi 1982). Celle-ci était basée sur un corpus réunissant les paroles de gens «ordinaires», jeunes et vieux, hommes et femmes, leaders ou non, recueillies dans un contexte non formel. Elle mettait au jour les raisons que les Montagnais fournissent pour justifier leur titre sur des terres. Bien que l'on ne puisse dire qu'elle donne à voir l'exact pendant autochtone du discours francophone qui peut être dégagé des lettres aux journaux de l'été 1990, cette étude donne accès au discours autochtone actuel.

Pour les Montagnais, chaque peuple appartient à une terre donnée et à chaque peuple ont été attribués des animaux, des nourritures, des coutumes différentes. Leur tradition affirme qu'un peuple doit normalement occuper la terre qui lui a été confiée, en assurer la charge et la transmettre à ses descendants dans l'état où il l'a reçue. Le titre sur la terre a donc un fondement historique et religieux. Les Montagnais disent respecter un ordre établi par un être supérieur et affirment que leur présence a précédé celle des Européens. À cela s'ajoute le fait que leur territoire a toujours été occupé par eux, qu'il a été transmis de génération en génération et n'a jamais été cédé à personne.

Le fondement du titre est aussi économique. Le territoire, disent les Montagnais, est le lieu où l'on s'approvisionne en tous ces biens nécessaires à l'existence qui vont de la nourriture aux abris, en passant par les vêtements, les moyens de transport, les jeux, etc. C'est le lieu, disent-ils, où l'on gagne sa vie,

c'est à la fois un garde-manger et un gagne-pain (certains disent une banque), et en déposséder les gens qui en vivent c'est évidemment commettre un vol.

Le titre sur la terre a également un fondement culturel car le territoire montagnais est le lieu, dit-on, où s'enracine la culture. C'est là que se sont élaborés la vision du monde, les concepts, les valeurs propres aux Montagnais. C'est à partir du territoire que ceux-ci ont appris à se définir et qu'ils ont développé leur pensée. De plus, ils sont seuls à avoir ces liens très spécifiques avec lui, car ce sont eux et leurs ancêtres qui l'ont nommé, qui y ont acquis des connaissances et exercé des compétences. Finalement ce sont eux qui l'ont aménagé: ils y ont investi des siècles de travail symbolisé par les sentiers de portage tracés et entretenus d'un bout à l'autre de la péninsule du Québec-Labrador, par le repérage des lieux propices à telle ou telle activité, par la connaissance utile de la flore et de la faune.

Autrement dit, les Montagnais se reconnaissent des liens historiques, économiques, culturels et affectifs avec les terres qu'ils disent leurs. Ce sont ces liens auxquels ils disent n'avoir jamais renoncé qui leur donnent un titre sur un territoire donné. Et ce titre leur confère le droit de continuer à exercer le type de contrôle et de surveillance que leur culture leur a appris à concevoir comme étant le lien normal que tout homme entretient avec la terre.

Les Montagnais -- comme la grande majorité des Autochtones -- affirment donc que leur titre sur le territoire n'a jamais été cédé et insistent sur le droit de chaque peuple à son mode de vie. En ce sens, leur discours se dresse face à celui des droits acquis, selon lequel le titre autochtone n'a plus de raison d'être. Cette idée, émise couramment, découle directement de l'apprentissage classique de l'histoire, mais en même temps elle témoigne d'un certain agacement face au recours à l'histoire: le passé est passé, n'y revenons plus, dira-t-on, s'opposant ainsi directement aux énoncés des Autochtones qui, au contraire, puisent dans l'histoire pour asseoir leur identité. D'autre part, le discours des droits acquis a tendance à dévaloriser les cultures amérindiennes: elles n'ont pas fait le poids, dit-on, face à la civilisation européenne, les sociétés qui en sont porteuses n'ont pas su mettre l'espace québécois en valeur quand elles l'avaient pour elles seules. Les Autochtones sont donc rendus responsables de leur situation socio-économique actuelle et l'on estime que, s'étant montrés incapables de se développer, le mieux qu'ils auraient à faire serait de se fondre dans la majorité.

À l'opposé de cette branche du discours francophone, se déploie celle de l'antériorité de l'occupation qui est celle de la culpabilité. Ses arguments ne touchent pas tant aux cultures autochtones qu'aux faits et gestes des ancêtres

européens. Vols, viols, tromperies, injustices jalonnent l'histoire, affirme cette branche du discours qui ne semble pas proposer de solution pour l'avenir. Sa logique mène d'ailleurs à un cul-de-sac car, si vraiment les Québécois francophones ont volé les Amérindiens, ne serait-il pas normal de leur rendre le territoire? Cette solution extrême ne semble pas être envisagée comme telle, mais on la trouve formulée sous forme de crainte: «Vais-je devoir repartir en France avec mes enfants»? demande un auteur de lettre ouverte³.

L'embarras court donc sous le discours des droits acquis comme sous celui de l'antériorité de l'occupation. Les tenants du premier, qui pensent que les Autochtones s'en tiennent à l'énoncé simpliste et radical selon lequel les usurpateurs doivent s'en aller, semblent céder à la panique et parfois à la haine et s'en réfugient d'autant plus derrière la barricade de leurs droits. Ceux qui prônent l'antériorité de l'occupation sans mentionner l'existence possible de leurs propres droits, se trouvent démunis. À part l'appel à la clémence des Autochtones, ils ne semblent pas avoir trouvé de solution, du moins dans les lettres examinées, à l'impasse où les ont mis leurs ancêtres. Ils sont donc en quelque sorte piégés dans la honte.

Les deux autres branches du discours paraissent fournir des échappatoires à ce cul-de-sac. Par l'affirmation d'une autochtonie généralisée, on tente de se faire adopter par les Amérindiens. Nous sommes de la même famille, dira-t-on⁴. Dans le fond, tous les Québécois ne sont-ils pas des Autochtones, frères par le sang, frères par les projets. Et s'ils sont frères, n'ont-ils pas tous droit à cette terre amérindienne? On aura remarqué, cependant, l'ambiguïté de cette partie du discours. Alors qu'elle devrait conduire ceux qui le tiennent à envisager la possibilité de s'assimiler aux Amérindiens, à renoncer, par exemple, à la langue française ou au système électoral canadien, ceci ne semble pas faire partie de leurs projets. C'est une assimilation à sens unique que ce discours propose: que les Autochtones deviennent francophones, qu'ils endossent les institutions et les projets de société des autres Québécois. Certains s'impatientent même devant les revendications territoriales amérindiennes. Ne sommes-nous pas tous pareils? demandera-t-on. Il est temps maintenant que les Amérindiens quittent leurs réserves protégées et qu'ils se joignent aux autres pour bâtir le Québec. Cette partie du discours nie la différence entre Autochtones et Québécois francophones et accentue du même coup, avec preuves tirées de l'histoire à l'appui, la différence entre ce peuple métissé et les Canadiens anglais.

Quant à la quatrième branche, celle qui affirme l'universalité du statut d'immigrant, elle fait appel, elle aussi, à certaines données du passé. Le

discours se fait alors professoral, tâillon, légaliste. Il examine l'histoire de près, en connaît les dimensions régionales, compare les dates et demande que l'on soit précis. Il explique par exemple que, contrairement aux Anglais, les Français n'ont pas usurpé les terres amérindiennes car, lorsqu'ils sont arrivés dans la vallée du Saint-Laurent, celle-ci n'était plus habitée par qui que ce soit. Les Amérindiens qui y résident aujourd'hui sont les descendants de ceux auxquels les ancêtres des Québécois francophones ont donné refuge. Lorsque cette partie du discours est reprise à un niveau plus continental, elle fait appel encore à des connaissances historiques puisqu'elle évoque le peuplement de l'Amérique par le détroit de Béring⁵. Tout comme la branche de l'autochtonie généralisée, cette partie du discours qui affirme que tous, en Amérique, sont des immigrants, propose en fait que soit oubliée la différence entre Autochtones et non-Autochtones et donc l'identité des premiers.

En résumé, là où l'on voyait à prime abord quatre discours sur les Autochtones, se trouvent bien quatre parties, quatre branches d'un même discours. Si l'une de ces branches insiste sur l'antériorité de la présence autochtone en terre québécoise, les autres prennent cette antériorité pour acquise si bien qu'elle constitue en fait le point de départ du discours francophone. Mais, cette première proposition ne pouvant mener qu'à l'embarras et même à la honte, elle est aussitôt déclarée sans importance. On invoque alors des raisons qui tendent à montrer que l'espace québécois appartient aux nouveaux venus (droits acquis), à un peuple métissé où il serait difficile de départager les Autochtones des non-Autochtones (autochtonie généralisée), à tous et à personne (universalité du statut d'immigrant); on explique donc que cet espace n'est en aucune façon, et contrairement à ce qu'affirment les Autochtones, sous la responsabilité de ces derniers. La négation du titre sur le territoire est faite en insinuant soit qu'il n'y a plus ou qu'il n'y a pas d'Autochtones au Québec, soit que cet espace est entièrement peuplé d'Autochtones. Le discours francophone, donc, nie l'existence des Autochtones en tant que membres de nations spécifiques.

Un discours en quatre branches disions-nous, mais en trois propositions simples que l'on pourrait énoncer ainsi:

1. Les autochtones ont été les premiers habitants du Québec.
2. Ceci n'a plus aucune importance aujourd'hui; en fait il n'y a plus lieu de parler d'autochtones.
3. Ceux qui se disent «Autochtones» n'ont donc aucun droit territorial particulier si bien que l'espace québécois appartient à ceux qui habitent le Québec et en vivent.

À ce discours s'oppose celui des Autochtones selon lequel:

1. Les Autochtones ont été les premiers habitants du Québec.
2. Cette antériorité est constitutive de leur identité.
3. Elle leur confère un titre spécifique sur l'espace québécois et notamment la responsabilité de sa gestion.

Comme on a pu s'en rendre compte, cette controverse sur l'enracinement territorial prend appui sur la dimension temporelle, les uns s'en servant comme argument fondateur, les autres en niant l'importance. En vidant de son sens et de sa valeur le titre de «Premières Nations», en en faisant une coquille vide, le discours francophone prive les Autochtones de ce qu'ils annoncent aujourd'hui être la base de leur identité. N'étant pas reconnus comme davantage issus de la terre américaine que les nouveaux arrivants, les Amérindiens et les Inuit ne peuvent plus revendiquer que le titre de citoyens⁶. Ceci permet au discours francophone d'affirmer que le Québec appartient aux Québécois de souche européenne soit autant soit davantage qu'aux Autochtones. Il s'en suit une proposition claire sur la façon de vivre ensemble désormais. Dans les lettres examinées en effet, quand il est question d'un avenir viable, tout se ramène à l'assimilation des Autochtones.

Certains y verront une forme d'invitation et donc d'ouverture. Étant donné la définition que les Autochtones se donnent d'eux-mêmes actuellement et leur insistance sur leur différence, il y a tout lieu de penser cependant que l'invitation à s'assimiler n'est que le prolongement, version fin de 20^{ème} siècle, de ce que les Allochtones proposent aux Autochtones depuis deux siècles.

Longtemps basée sur la certitude que la civilisation occidentale aurait raison des Autochtones, soit parce que ceux-ci s'éteindraient, victimes d'un mode de vie obsolète, soit parce que, se rendant compte eux-mêmes de leur anachronisme, ils abandonneraient leurs cultures, l'invitation à l'assimilation me semble aujourd'hui d'un autre ordre. Il y a dans la volonté de nier à l'Autre son identité non pas tant culturelle que territoriale, son rapport propre à l'espace québécois, le symptôme d'un malaise, peut-être nouveau et qu'il y aurait lieu d'explorer.

Amorçant cette exploration préliminaire, j'aimerais faire appel à la description que donne Heinz Weinmann de l'imaginaire québécois. Dans son livre: *Du Canada au Québec, Généalogie d'une histoire*, Weinmann raconte comment, après la Conquête, le Canadien s'est senti comme un enfant abandonné par sa mère la France, comment il l'a reniée en tant que mauvaise mère pour adopter l'Angleterre comme meilleur parent, et comment, après les événements de 1837 et l'Union du Haut et du Bas Canada, il a perdu ce

deuxième ascendant. D'après l'auteur, le Canadien devenu «Canadien français» s'inventa alors d'autres parents qu'il trouva cette fois au Ciel (Dieu, la Sainte-Vierge, Sainte-Anne), ce qui explique l'emprise de l'Église sur lui, et c'est alors que, pieds et bras coupés, il se dota d'une histoire, se mit à écrire pour lutter contre son angoisse de mort, et se prit à imaginer qu'il allait pouvoir influencer les événements par sa pensée magique.

Si Weinmann est convaincant dans sa démonstration, il semble avoir négligé le fait qu'au 19^{ème} siècle le Canadien français, non seulement se cherche des parents au Ciel, mais aussi tente de se donner une territorialité. On peut en prendre pour exemple le beau discours de Georges-Étienne Cartier, en 1893, cité par Luc Bureau dans son livre *Entre l'Éden et l'Utopie*:

Canadiens français, n'oublions pas que, si nous voulons assurer notre existence nationale, il faut nous cramponner à la terre. [...] Car il faut laisser à nos enfants non seulement le sang et la langue de nos ancêtres, mais encore la propriété du sol. Si plus tard on voulait s'attaquer à notre nationalité, quelle force le Canadien français ne trouverait-il pas pour la lutte dans son enracinement au sol. (Discours de Georges-Étienne Cartier, Montréal, 1893 cité dans Bureau 1984: 162-163)

Or quel est ce sol auquel doit s'enraciner le Canadien français devenu Québécois sinon celui de la vallée du Saint-Laurent? Ce n'est en effet qu'à partir de 1898 que le Québec s'agrandit par l'Abitibi-Témiscamingue et qu'à partir de 1912 que la frontière monte jusqu'à inclure le Nunavik actuel. Et ce n'est qu'à partir des années 1960 que l'on commence timidement à se douter des dimensions réelles du Québec⁷. Pour beaucoup de Québécois francophones le vrai Québec c'est encore la vallée du Saint-Laurent. Elle est le noyau dur, l'espace minimum qui ne sera jamais ni cédé, ni partagé car y toucher serait tuer la nouvelle mère que s'est donnée le Canadien français de l'après 1837-1841.

Revenons en effet à Georges-Étienne Cartier qui, faisant référence à la mythologie grecque disait: «Le géant Antée puisait une vigueur nouvelle chaque fois qu'il touchait la terre: il en sera ainsi de nous» (*ibid.*: 163). Cartier comparait le peuple québécois au fils de Gaïa, la Terre, qui, épuisé par ses combats, venait se reposer dans le sein de sa mère. Gaïa absorbait sa sueur, le nourrissait, lui redonnait courage et Antée repartait au combat. De la même

façon, le peuple québécois sera un peuple «géant» grâce à son appartenance à la terre du Québec.

S'étant vu refuser le maintien de ses liens horizontaux avec la France et l'Angleterre, le Canadien français du milieu du 19^{ème} siècle s'est créé des liens verticaux non seulement avec le Ciel paternel mais aussi avec la Terre québécoise. C'est dès ce moment qu'il l'a choisie comme mère, même s'il est sans doute vrai qu'il s'en rapprochera de façon plus intense encore chaque fois qu'il se sentira menacé dans son intégrité nationale et territoriale. Gaston Miron dans son poème, «l'octobre», qu'il a placé sous le signe de «La vie agonique» en compagnie d'autres qui parlent notamment d'un pays chauve d'ancêtres vers lequel on voyage, écrit:

Et toi, Terre de Québec, Mère Courage
dans ta longue marche, tu es grosse
de nos rêves charbonneux douloureux
de l'innombrable épuisement des corps et des âmes

Nous te ferons Terre de Québec
lit des résurrections...
(Miron 1970: 62)

Au moment où le Québec francophone tente de rassembler ses énergies, tente de se résoudre à couper lui-même ses ponts horizontaux, avec le Canada cette fois, et pour cela en appelle à la territorialité, aux liens avec cette Terre qu'il s'est donnée comme mère, le discours des Autochtones est menaçant. Ceux-ci, en effet, affichent tranquillement leur attachement à cette même Terre et indiquent sans détour qu'ils entretiennent avec elle des rapports privilégiés. Leur seule présence fait douter les Québécois allochtones de la légitimité de leur titre, et leur fait craindre d'avoir à perdre ce dernier bastion de leur identité. Or, ironie du sort, c'est justement en faisant claquer au vent cette image de la Terre-Mère encore latente dans l'univers des représentations propres aux Québécois francophones que les Autochtones revendiquent leur part de territoire. Même si ce concept n'a au départ rien d'autochtone, tel que l'a démontré Sam Gill (1987), il a tellement été intégré au discours politique amérindien qu'il fait figure aujourd'hui d'un mode de relation à la Terre uniquement réservé aux Autochtones.

Pour l'orphelin québécois l'idée que cette mère qu'il tente de se donner pourrait être amputée est tout simplement insupportable. Toucher à l'intégrité

territoriale du Québec et surtout de la vallée du Saint-Laurent c'est comme toucher un nerf à vif. Particulièrement maintenant que l'on connaît le besoin de territorialité du nationalisme québécois (Harvey, 1990) et que les limites du pays que serait le Québec ont clairement été établies⁸. On s'est déjà fait enlever le Labrador, on ne va pas encore se laisser dépouiller d'autres parties de notre territoire, dit un auteur de lettre ouverte.

Voilà pourquoi, me semble-t-il, les réactions des Québécois francophones aux événements de l'été 1990 ont été non seulement violentes mais aussi pleines d'angoisse.

Les Autochtones ont toujours fait partie de l'image qu'ont et qu'ont eue d'eux-mêmes les Canadiens, puis Canadiens français puis Québécois. Bien qu'ils aient toujours été gardés aux marges de l'identité des Allochtones du Québec, ils ont permis à ces derniers de se définir par rapport aux Français et aux Anglais (Vincent, 1986), justement en raison d'une commune appartenance à la Terre américaine.

Aujourd'hui où le nationalisme québécois donne beaucoup plus d'importance à la territorialité et ce, en bonne partie en raison de l'apport immigrant qui affaiblit l'équation entre la nationalité et la langue, les Autochtones sont perçus comme menaçants pour l'identité territoriale au même titre ou plus encore que les anglophones le sont pour l'identité linguistique - Et que dire des Autochtones qui ont l'anglais comme langue seconde... - Depuis l'été 1990, les Québécois francophones doivent composer avec le fait que les Amérindiens ne peuvent plus être ces ancêtres placés à l'entrée des manuels d'histoire ni les lointains habitants des franges de l'espace national. De façon très réelle, et aux portes de la ville, se dressent les fils aînés et biologiques, ou qui se disent tels, de celle que les Québécois avaient adoptée comme mère.

Références

- BOURGAULT, Pierre. *Maintenant ou jamais!*, Éditions Stanké, Montréal, 1990.
- BUREAU, Luc. *Entre l'Éden et l'Utopie*, Québec Amérique, Montréal, 1984.
- GILL, Sam. *Mother Earth, An American Story*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- HARVEY, Julien. «Identité québécoise et nationalisme», *Relations*, novembre, 1990.

- LAMARCHE, Jacques. *L'été des Mohawks. Bilan des 78 jours*, Éditions Stanké, Montréal, 1990.
- LAURIN, Serge. «Les "troubles" d'Oka ou l'histoire d'une résistance (1760-1945)», *Recherches amérindiennes au Québec*, XXI, 1-2, 1991: 87-92.
- LEPAGE, Pierre. «Chronologie. La genèse d'un conflit à Oka-Kanesatake», *Recherches amérindiennes au Québec*, XXI, 1-2, 1991: 99-110.
- MACLAINE, Craig, Michael BAXENDALE et Robert GALBRAITH. *This Land is our Land. The Mohawk Revolt at Oka*. Optimum Publications internationales, Montréal et Toronto, 1990.
- MAILHOT, José et Sylvie VINCENT. *Le discours montagnais sur le territoire*, Rapport remis au Conseil Attikamek-Montagnais, Québec, 1980.
- «Le droit foncier montagnais», *Interculture*, XV, 2-3, 1982: 65-74.
- MIRON, Gaston. *L'homme rapaillé*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1970.
- PATRY, André. «La question amérindienne», *Le Devoir*, 16 octobre 1990: B-2.
- SAVARD, Rémi et Jean-René PROULX. *Canada. Derrière l'épopée, les Autochtones*, L'Hexagone, Montréal, 1982.
- VINCENT, Sylvie. «De la nécessité des clôtures. Réflexion libre sur la marginalisation des Amérindiens», *Anthropologie et sociétés*, X, 2, 1986.: 75-83.
- WEINMANN, Heinz. *Du Canada au Québec, Généalogie d'une histoire*, L'Hexagone, Montréal, 1987.

Notes

1. Au cours des années 1989 et 1990, la municipalité d'Oka ayant décidé d'agrandir le terrain de golf local se heurte aux protestations des Mohawks de Kanesatake. Celles-ci s'inscrivent dans un long processus de tentative de récupération de terres qui dure depuis le 18^{ème} siècle et qui, depuis 1970, a particulièrement confronté les Mohawks aux politiques fédérales et aux règlements municipaux. À la suite d'un chassé-croisé d'ententes et de gestes unilatéraux où interviennent, de plus, différentes instances fédérales et provinciales, les Mohawks bloquent la petite route qui mène au terrain controversé. On est au mois de mars 1990 (sur les antécédents très complexes des événements de l'été 1990, voir Laurin 1991 et Lepage 1991).

Le 11 juillet, la Sûreté du Québec tente de démanteler la barricade dans une opération sans succès où l'un de ses caporaux trouve la mort. Des Mohawks de Kanesatake et des membres de la Société des Guerriers (Warriors) dressent alors une barricade plus importante sur la route qui mène à Oka. En signe d'appui, les Mohawks de Kahnawake, au sud de Montréal, bloquent le pont Mercier situé à l'entrée de leur réserve. Des habitants de Châteauguay et des villes avoisinantes, pour qui le pont constitue la princi-

pale voie d'accès à Montréal, se sentant pris en otages par les Mohawks et abandonnés par le gouvernement du Québec, organisent leurs propres manifestations devant les barricades.

L'été sera marqué par la tension et la violence tant entre les communautés voisines (autochtones et allochtones) qu'à l'intérieur de chacune d'elles, les populations subissant tous les inconvénients que représente le fait de ne plus pouvoir circuler librement et d'être ceinturé à la fois par les barricades des Mohawks et par celles de la Sûreté du Québec. La couverture médiatique, heure par heure, des moindres faits et gestes des uns et des autres et la rareté des explications ajouteront à l'émotion et à la nervosité qui gagneront l'ensemble du Québec.

Pendant ce temps, les négociations entamées dès le 12 juillet entre les Mohawks et le gouvernement du Québec piétinent, s'interrompent, reprennent, s'enlisent... Le 20 août, à la demande du premier ministre du Québec, l'armée canadienne remplace la Sûreté tant à Kahnawake qu'à Kanesatake, puis elle rouvre le pont Mercier au début de septembre. À Kanesatake pendant ce temps, elle referme le cercle autour des Warriors et de quelques uns de leurs sympathisants qui, en fin de compte, acceptent de se rendre le 26 septembre. (Plusieurs livres ont été publiés depuis, dont certains relatent les événements jour après jour. Voir par exemple, Lamarche 1991, MacLaine, Baxendale et Galbraith 1991 ou, pour un bref résumé, *La Presse* du 11 juillet 1991).

2. La nation montagnaise est l'une des dix nations amérindiennes du Québec. Au nombre d'environ 11 000, les Montagnais représentent près de 1/5^{ième} de la population autochtone du Québec. Leurs agglomérations sont situées sur la rive nord du fleuve et du golfe Saint-Laurent à l'exception de deux d'entre elles qui se trouvent dans l'intérieur des terres (régions du Lac Saint-Jean et de Schefferville).

3. On sait par ailleurs que nombreuses sont les personnes qui placées devant la carte des territoires indiqués comme ancestraux par les Autochtones, imaginent que ceux-ci revendiquent tout le Québec (alors qu'ils ne font le plus souvent qu'indiquer ce qu'ils estiment être le point de départ de leurs négociations avec les gouvernements).

4. Bien qu'il soit difficile d'évaluer l'ampleur de ce phénomène, on sait que nombre de Québécois francophones ont renoué avec leurs racines en redonnant une place, dans leurs généalogies, à l'un ou l'autre de leurs ancêtres amérindiens.

5. Notons que les tenants de ce discours ont évidemment leur propre façon d'interpréter les données issues des recherches archéologiques. Ils font équivaloir, dans ce cas, les grands mouvements de population qui ont marqué les périodes de réchauffement pendant et après la dernière glaciation et l'immigration individuelle et consciente de ceux qui ont opté pour d'autres pays que leur pays d'origine.

En ce qui concerne la vallée du Saint-Laurent, il est sans doute entendu aujourd'hui qu'en 1600 elle n'était plus habitée par les Iroquoiens rencontrés par Jacques Cartier soixante ans plus tôt, mais cela ne fait pas automatiquement de cette région un désert sur lequel aucune nation ne se reconnaissait de titre. La méthode ethno-historique nous apprend à interpréter les données historiques à l'aide de connaissances sur les

cultures des sociétés concernées. Dans ce cas-ci, il y aurait lieu de prendre en considération les modes algonquien et iroquoien d'occupation du territoire ainsi que la signification des zones frontières ou zones tampons entre les territoires des différents groupes.

6. C'est ce titre que leur offrait le gouvernement de P.E. Trudeau dans son Livre blanc de 1969 et que rejetèrent vigoureusement les Autochtones du Canada (voir Savard et Proulx 1982).

7. Le Québec crée, en 1963, la Direction générale du Nouveau-Québec qui reçoit le mandat d'assurer la présence et l'autorité du gouvernement dans le Nord. En 1965 on commence à s'intéresser au potentiel hydroélectrique de la Baie James.

8. À la fin des années 1960, le gouvernement du Québec créait la Commission sur l'intégrité du territoire du Québec. Celle-ci remettait son rapport (Rapport Dorion) en 1971.

Le Québec a connu une croissance économique remarquable au cours des dernières années, ce qui a permis de réduire le chômage et d'améliorer le niveau de vie de la population. Cette croissance a été soutenue par une politique économique prudente et par des investissements importants dans les infrastructures et la recherche et développement.

En ce qui concerne le commerce international, le Québec a réussi à attirer de plus en plus d'investissements étrangers, ce qui a contribué à sa croissance économique. De plus, le Québec a développé des relations commerciales solides avec plusieurs pays, ce qui a permis de diversifier son économie et de réduire sa dépendance vis-à-vis de quelques marchés étrangers.

En conclusion, le Québec a réussi à atteindre une croissance économique soutenue et à améliorer son niveau de vie. Cette réussite est le résultat d'une politique économique prudente et de l'engagement de la population à travailler ensemble pour le bien-être de la province.

Le Québec a également réussi à attirer de plus en plus d'investissements étrangers, ce qui a contribué à sa croissance économique. De plus, le Québec a développé des relations commerciales solides avec plusieurs pays, ce qui a permis de diversifier son économie et de réduire sa dépendance vis-à-vis de quelques marchés étrangers.

En conclusion, le Québec a réussi à atteindre une croissance économique soutenue et à améliorer son niveau de vie. Cette réussite est le résultat d'une politique économique prudente et de l'engagement de la population à travailler ensemble pour le bien-être de la province.

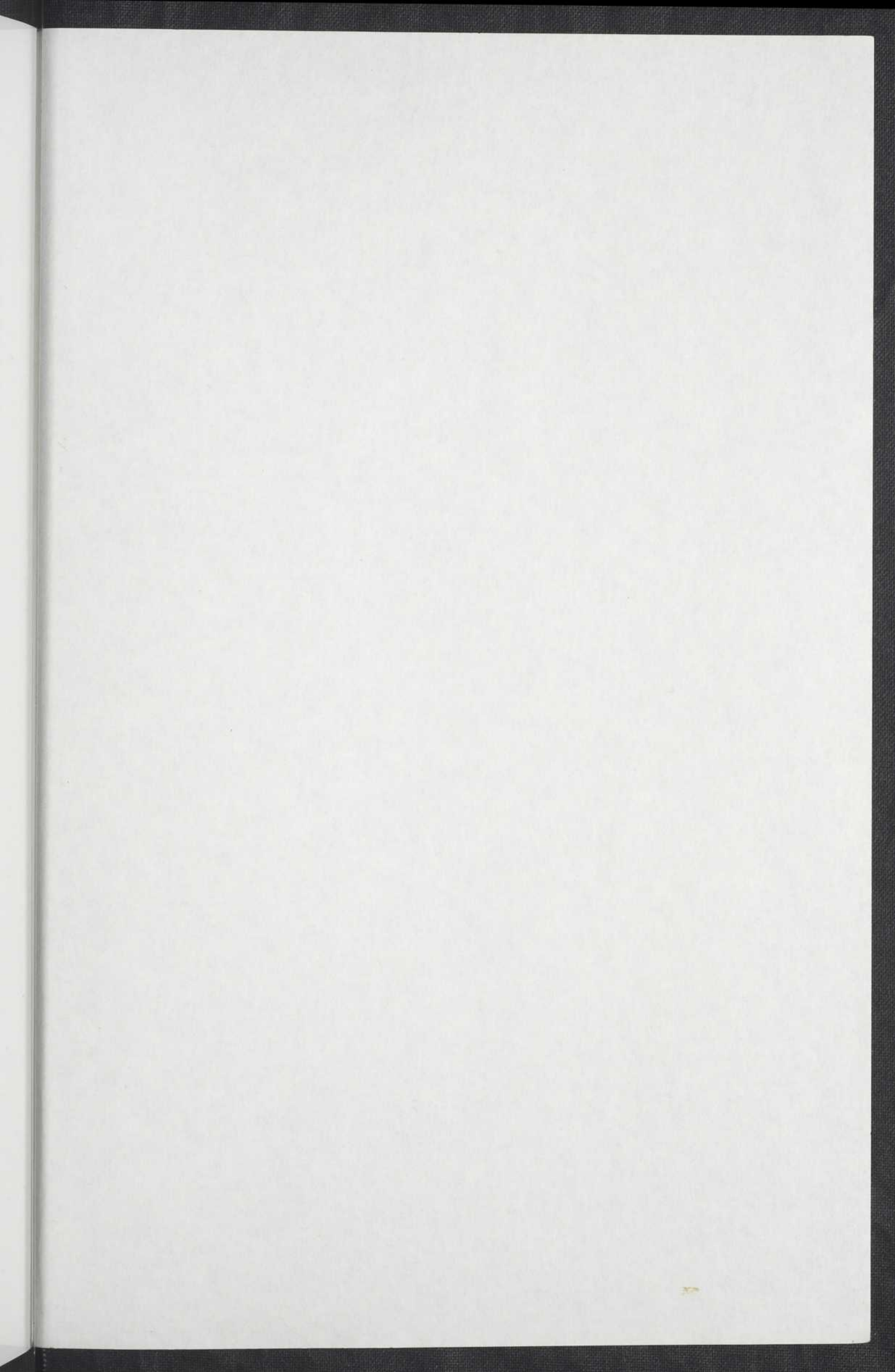
Le Québec a également réussi à attirer de plus en plus d'investissements étrangers, ce qui a contribué à sa croissance économique. De plus, le Québec a développé des relations commerciales solides avec plusieurs pays, ce qui a permis de diversifier son économie et de réduire sa dépendance vis-à-vis de quelques marchés étrangers.

En conclusion, le Québec a réussi à atteindre une croissance économique soutenue et à améliorer son niveau de vie. Cette réussite est le résultat d'une politique économique prudente et de l'engagement de la population à travailler ensemble pour le bien-être de la province.

Le Québec a également réussi à attirer de plus en plus d'investissements étrangers, ce qui a contribué à sa croissance économique. De plus, le Québec a développé des relations commerciales solides avec plusieurs pays, ce qui a permis de diversifier son économie et de réduire sa dépendance vis-à-vis de quelques marchés étrangers.

En conclusion, le Québec a réussi à atteindre une croissance économique soutenue et à améliorer son niveau de vie. Cette réussite est le résultat d'une politique économique prudente et de l'engagement de la population à travailler ensemble pour le bien-être de la province.

Achévé d'imprimer
en décembre 1992 sur les presses
des Ateliers Graphiques Marc Veilleux Inc.
Cap-Saint-Ignace, Qué.



THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

**Les cahiers scientifiques de l'Acfas sont publiés
avec l'aide financière du:**

-Ministère de l'Enseignement supérieur
et de la Science du gouvernement du Québec (MESS)

-Programme Science et Culture Canada
du gouvernement du Canada

-Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH)

-Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie
du Canada (CRSNG)

-Conseil de recherches médicales du Canada (CRM)

Données de catalogage avant publication (Canada)

Vedette principale au titre:

Discours et mythes de l'ethnicité

(Les Cahiers scientifiques ; no 78)

Textes présentés lors d'un colloque tenu dans le cadre du 59e Congrès de
l'Acfas à l'Université de Sherbrooke les 21 et 22 mai 1991. Cf. Introd.

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-89245-112-4

1. Ethnicité - Congrès. 2. Analyse du discours - Congrès. I. Kouri,
Nadia, 1943- . II. Association canadienne-française pour l'avancement des
sciences. Congrès (59e : 1991 : Université de Sherbrooke). III. Collection.

GN495.6.D57 1992

305.8

C93-096015-7

Discours et mythes de l'ethnicité

L'ethnicité est-elle autre chose qu'une construction de discours récurrents dotés d'une puissance évocatrice et mobilisatrice que l'on peut désigner comme **mythes**? Ces mythes réactivent, par opposition à l'hétérogénéité culturelle qui caractérise toutes les sociétés modernes et par dénégarion de celle-ci, des «idéaux» de l'homogénéité: mythes des origines, mythes de la territorialisation, mythes de l'autre et des menaces qu'il représente, mythes de la permanence et de la continuité ininterrompue du passé.

Le présent ouvrage réunit des spécialistes en analyse du discours, sciences sociales, anthropologie, psychologie, histoire, philosophie, traductologie et études littéraires qui travaillent sur des formules et programmes tournant autour de l'idéologème de l'*ethnicité*. Il s'agit de réfléchir en commun sur les théories, les discours et les thématisations des «études ethniques», «groupes ethniques», «rapports inter-ethniques», «origine ethnique», «type ethnique», «revendications ethniques» ainsi que, de façon plus large, sur les idéologies du différentialisme, du particularisme identitaire, des nationalismes et des «*ethnocentrismes*». À travers une grande diversité de problématiques, de champs d'application et de méthodes, les contributions de ce livre couvrent, dans le temps, des périodes qui s'étalent du 18^{ème} au 20^{ème} siècle et, dans l'espace, elles analysent des discours proches de nous, mais aussi émanant des Amériques, de l'Europe et de l'Afrique.

Toutes ces questions brûlantes de notre contemporain conduisent à des débats de synthèse sur les théories des mythes appliquées aux idéologies identitaires, sur la présence et les enjeux de l'invocation de l'«ethnique» dans les lettres et les sciences sociales, sur la présentation et la perception de l'ethnicité dans les médias et l'opinion publique, sur les mythes des minorités opprimées comme ceux des majorités dominantes, ainsi que sur les stratégies politiques face à la diversité culturelle.

